Paris. Université. Institut d'études sémitiques

SEMITICA

CAHIERS

PUBLIÉS PAR L'INSTITUT D'ÉTUDES SÉMITIQUES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

IV

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (6e)

—

1951-1952

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

51785

BE1
Se52
v.4

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

DE LA SCIENCE JURIDIQUE ET DE SA MÉTHODE

DANS L'ANCIENNE MÉSOPOTAMIE [1]

Le problème de la méthode employée par les juristes suméro-akka-
ens pour élaborer et exposer leur discipline, est rendu difficile par
bsence de tout ouvrage doctrinal où nous puissions trouver un exposé
strait des principes juridiques, de leur enchaînement logique et des
océdés employés pour leur mise en œuvre et leur application pratique.
abondante littérature juridique que nous livrent les textes cunéiformes
nsiste surtout en textes de la pratique, contrats ou documents épis-
laires, qui, par nature, ne comportent pas d'exposés de principe ou
indications théoriques. Les documents d'ordre judiciaire, jugements
finitifs ou mesures d'instruction, ne nous renseignent pas davantage
r suite de l'insuffisance des motifs qui y sont donnés. Seuls, par le
ıt qu'ils se proposent, peuvent être employés pour notre recherche les
xtes de nature réglementaire, lois royales ou recueils coutumiers, et
s textes scolaires destinés à l'instruction des futurs juristes. Là, du
t qu'il s'agit de déterminer à l'avance la solution d'un nombre illimité
cas concrets, d'énoncer, non une solution particulière, mais un
semble de règles, nous pouvons espérer trouver la trace d'une systé-
atisation.

Que les juristes babyloniens aient été en possession d'une véritable
éthode scientifique, il ne paraît guère possible d'en douter. La valeur
s institutions qu'ils appliquent, leur variété, leur adaptation aux besoins
une vie économique et sociale très évoluée, ne peuvent être attribuées
simple hasard, ni même à un pur empirisme. Rien ne permet de pen-
r non plus que ces institutions ont été empruntées en bloc à un peuple
ranger. Sans affirmer que le droit suméro-akkadien soit indemne de
ute influence extérieure, tout permet de supposer que dans son
semble, il s'agit d'un droit autochtone par son origine et par son
veloppement. Reste à déterminer comment il a été conçu et exposé.

[1] Les lignes qui suivent sont la reproduction d'un bref exposé fait au colloque assyrio-
ique de Paris en juillet 1950. Il n'a pas semblé nécessaire de l'alourdir par un appareil
notes et de références qui n'intéresseraient pas les non-spécialistes et qui n'apprendraient
n aux spécialistes.

Pour des juristes formés à l'école du droit romain qui a inspiré l
plupart des droits appliqués par la civilisation contemporaine, le droi
s'ordonne suivant les principes posés par la philosophie grecque e
appliqués, dès l'Antiquité, aux disciplines les plus diverses comme l
grammaire, la géométrie et la rhétorique. Des concepts sont dégagés
l'aide de définitions abstraites élaborées avec la plus grande minuti
possible. Partant de ces concepts, il sera formulé des lois générales don
une dialectique fondée sur l'emploi du syllogisme tirera des conséquence
de plus en plus détaillées, de manière à résoudre un nombre toujour
croissant des problèmes que pose l'application des règles abstraites
la réalité concrète. Qu'il s'agisse d'exposer les résultats déjà acquis e
appliqués par le droit positif ou de chercher la solution applicable à de
problèmes nouveaux, le juriste moderne s'efforcera de n'employer qu
des termes techniques dont le sens aura été précisé, et de rattacher pa
raisonnement déductif toute décision aux principes généraux qui con
stituent l'armature même de sa discipline.

Qu'une telle méthode semble absolument étrangère aux document
législatifs mésopotamiens, c'est une constatation devenue banale depui
bientôt un demi-siècle, chez tous ceux qui les ont étudiés. Dans le plu
célèbre de ces documents, le Code de Hammourabi, on a signalé à l'envi
tantôt avec dédain, tantôt avec pitié, l'absence totale de définitions e
de règles générales, le manque de plan logique, les redites, les lacune
et les contradictions. Le fait est d'autant plus surprenant que les juriste
babyloniens disposaient des éléments nécessaires pour construire leu
discipline suivant les procédés qui nous sont familiers. Le droit n'es
pas pour eux un ensemble de règles purement formelles dont la seul
valeur tient à la volonté arbitraire du législateur, mais l'applicatio
pratique de principes transcendants de morale sociale dont le roi n'es
que l'interprète choisi par la divinité. D'autre part l'existence de catégorie
juridiques applicables à un nombre illimité de cas concrets et exprimé
par des termes techniques appropriés, n'est pas douteuse. Quand plu
sieurs articles du C. H. répètent comme un refrain à propos de cas dif
férents, *sharraq*, «c'est un voleur», c'est bien qu'à travers les diffé
rences existant entre les hypothèses visées dans ces articles, les rédacteur
du Code ont su reconnaître les éléments caractéristiques d'une mêm
situation juridique. Mais ni de ces règles fondamentales imposées a
droit par la morale divine, ni de ces concepts généraux permettant d
grouper sous une même rubrique les cas concrets offrant des caractère
communs, les Babyloniens n'ont fait l'usage que nous attendrions. Le
notions morales invoquées dans les prologues des Codes sont formulée
de façon tellement vague que leur rattachement à des solutions précise

st souvent impossible ou arbitraire. Les concepts généraux ne sont amais l'objet d'une définition, pas même d'une désignation abstraite. Le vocabulaire du Code de Hammourabi a des termes pour désigner le voleur, la chose volée, l'action de voler, mais ne comporte pas de terme pour désigner le concept abstrait de vol.

Une telle attitude rapprochée du niveau élevé qu'atteignit la technique les juristes suméro-akkadiens, surprend nos esprits qui conçoivent mal comment de tels progrès ont pu être réalisés en dehors des voies qui nous ont familières. Faut-il supposer que les scribes babyloniens ont possédé une science ésotérique, analogue dans ses principes et ses méthodes nos sciences modernes, mais qu'ils auraient cachée aux profanes pour mieux garder le monopole de leur profession?

On ne peut rejeter une telle hypothèse avec une absolue certitude. Mais certaines constatations permettent de la considérer comme invraisemblable. Pour soucieux que les dépositaires de cette science secrète aient pu être de dissimuler leurs méthodes d'investigation et d'exposition, on voit mal comment des traces n'en apparaitraient pas dans le groupement même des questions traitées dans le Code de Hammourabi. L'invraisemblance s'accentue encore quand on constate que les législateurs mésopotamiens ne se sont pas contentés de juxtaposer leurs dispositions dans un complet désordre à peine tempéré par le jeu instinctif de l'association d'idées, mais qu'il est possible de retrouver les principes logiques qui ont présidé au moins en partie au plan de leurs développements.

Pour découvrir ces principes il faut se souvenir qu'à Babylone comme de nos jours le droit n'est pas uniquement une science. C'est aussi un art qui doit satisfaire des besoins pratiques, qui doit permettre au juriste, juge, scribe ou administrateur, de résoudre les problèmes que lui pose la vie journalière pour assurer le bien commun de la population. La meilleure gymnastique intellectuelle qui dressera le futur juriste à l'accomplissement de sa tâche ne sera pas nécessairement de le faire partir des principes généraux, mais de le mettre immédiatement en présence d'hypothèses concrètes empruntées à la réalité et de lui indiquer la solution qu'il doit adopter, même s'il n'a pas immédiatement une pleine conscience du raisonnement qui rattache cette solution aux principes généraux. Un exemple emprunté aux articles 15-20 du Code de Hammourabi peut éclairer ces explications. Ces articles se réfèrent à un thème commun, celui de l'esclave fugitif. A ce sujet le législateur traite successivement d'un certain nombre d'hypothèses pratiques dont il indique la solution. Article 15 : L'esclave s'est enfui avec la complicité d'un tiers. Article 16 : Une personne a pris dans sa maison l'esclave fugitif et ne

l'a pas restitué quand elle a su que cet esclave était recherché. Article 17 : La personne qui a arrêté l'esclave fugitif l'a rendu à son maître. Articles 18 et 19 : L'esclave fugitif refuse de nommer son maître. Article 20 : L'esclave fugitif s'échappe des mains de celui qui l'a arrêté. Les problèmes juridiques posés par ces hypothèses se rapportent à des principes généraux très différents. Les uns relèvent du droit pénal mais concernent des délits distincts, atteinte à l'autorité du maître au cas de complicité d'évasion, vol au cas de tentative d'appropriation de l'esclave fugitif. Quand celui-ci est ramené volontairement à son maître par celui qui l'a arrêté il ne s'agit plus de délit, mais d'enrichissement sans cause ou de gestion d'affaires. Le maître de l'esclave doit payer une somme à l'auteur de l'arrestation pour l'indemniser de ses peines et soins. L'enquête que fera l'autorité publique pour retrouver le maître de l'esclave fugitif relève des questions de police et de protection du droit de propriété. Un juriste moderne, loin de rassembler ces solutions en une seule rubrique, les aurait distribuées dans quatre développements différents.

A l'inverse, le mode d'exposition des jurisconsultes babyloniens les conduit à disperser des indications se rapportant à une même idée générale. La qualification et la répression du vol caractérisé par l'emploi du verbe *sharraqu* et de ses dérivés, se retrouve dans C. H., art. 6-10, 14, 253, 255, 259, 260 parce que cette notion se retrouve dans plusieurs cas d'espèce étudiés séparément. Cette dispersion n'est pas sans influence sur le contenu même des concepts et des règles qui leur sont appliquées. La sanction d'un même délit variera suivant les cas envisagés à raison des éléments de fait qui se trouvent mêlés à la règle et qui en modifient l'application. Ces éléments de fait en arrivent même à faire classer par les Babyloniens dans des rubriques différentes des hypothèses qui nous semblent voisines, sinon identiques. Le colon, s'il détourne le grain qui lui est confié pour les semences, est un voleur (art. 255), mais l'entrepositaire qui détourne le grain déposé dans son grenier par le locataire ne se voit appliquer ni le même qualificatif, ni la même sanction.

Cette méthode suivie par les juristes orientaux explique d'autres particularités dans la composition du Code de Hammourabi. Les hypothèses qui servent de thème commun à un même groupe d'articles, les cas particuliers qui ont donné lieu à chaque décision étaient sans doute empruntés à la vie journalière, à tel ou tel procès qui avait donné lieu à une décision judiciaire. Quand il décrit les faits qui ont donné lieu à la décision rapportée, le législateur ne se borne pas à exposer les seules circonstances qui ont déterminé la sentence et ne précise pas la part de chacune de ces circonstances dans la décision adoptée. Ainsi les articles 15 et 16 concernent l'esclave fugitif qui appartient au palais ou à un *mush-*

kenum. Mais les articles suivants montrent qu'il existait des principes généraux concernant les esclaves fugitifs quel que fût leur maître. Il appartenait sans doute à l'interprète de la loi, au juge, de distinguer, dans les circonstances de fait rapportées au texte, celles qui correspondaient à un principe général, celles qui apportaient une modification à la règle ordinaire et enfin celles qui n'avaient aucune influence réelle sur la décision.

Ce mode d'exposition, si étranger à nos habitudes d'esprit, n'est pas particulier aux rédacteurs du Code de Hammourabi. On peut le retrouver, sinon dans le Code de Lipit-Ishtar trop incomplet pour qu'on puisse en dégager le plan, mais dans le Code d'Eshnunnak. Ici encore le concept de vol caractérisé par l'emploi de la racine *sharraqu* et portant, sur un même objet, un esclave, est mentionné dans deux passages différents (art. 40 et 49-50). La restitution de la *tirhatu* au cas de rupture de mariage ou de fiançailles est visée à l'article 25 et à l'article 17 parce que dans ce dernier article le législateur considère la rupture par décès et, dans le premier, la rupture entre vifs. A l'inverse les articles 32-35 partant du cas où un enfant se trouve entre les mains d'une personne autre que ses parents, juxtaposent des questions juridiquement aussi distinctes que le payement des mois de nourrice et le droit pour le maître de revendiquer l'enfant né de sa servante.

Cette méthode d'exposition du droit, fondée sur l'étude d'un fait principal dont on fait varier de façon plus ou moins étendue les circonstances accessoires, n'était probablement pas spécial à la littérature législative, mais devait être employé dans l'enseignement, dans les écoles où les futurs scribes se formaient à la pratique juridique, judiciaire et extra-judiciaire. A vrai dire notre documentation à cet égard est très restreinte puisqu'elle se limite à la série *ana ittishu*. Ce recueil destiné à instruire les scribes akkadiens des termes sumériens qu'ils devaient connaître et employer, emprunte ses éléments à des sources diverses, mais qu'on peut considérer sans hardiesse excessive comme ayant été en usage dans les écoles. Laissons de côté les exercices grammaticaux, les éléments de vocabulaire et les passages visiblement empruntés à des formulaires de contrat ou à des prescriptions législatives ou coutumières Le résidu est constitué par des textes dont on peut se demander pourquoi ils ont trouvé place dans cette collection. Prenons la tab. 3, col. III[1]. Nous y trouvons le récit d'une adoption et de ses effets, donc un contenu juridique, accompagné d'un certain nombre de circonstances pitto-

[1] Landsberger. *Die Serie ana ittishu* (*Materialen zum Sumerischen Lexikon*, I. Rome. 1937), p. 44-47.

resques, mais sans intérêt pour la solution des questions de droit posée par l'adoption. L'adoptant a trouvé l'enfant dans un puits ou dans la rue il l'a arraché à la gueule d'un chien ou au bec d'un corbeau. La suite de la narration, si elle comporte moins de notations d'ordre littéraire, n'en comporte pas moins des détails étrangers à un exposé juridique proprement dit, comme le lait de femme que la famille de l'adopté devra rendre si elle reprend son enfant ou les offrandes pieuses que l'adoptant a pu faire pour la santé de l'adopté. Si on recherche le sens général du texte sumérien dont la traduction partielle nous est donnée, il est difficile d'y voir autre chose qu'un morceau littéraire et moral qu'on pourrait intituler : « L'adopté ingrat ». De même la tab. 4, col. I, quand elle nous dit que le fermier devra chasser les gazelles et effrayer les sauterelles, se lever de grand matin et se coucher tard, ne formule pas en réalité de véritables obligations juridiques résultant du bail. Nous sommes plutôt en présence d'un ensemble de conseils moraux et techniques qui constituent une sorte de traité du parfait cultivateur. La tab. 7, col. II-III semble également inspirée d'un récit où il est question d'affaires matrimoniales mais où les indications non juridiques semblent avoir été nombreuses. La présence de ces textes littéraires dans un recueil destiné à l'enseignement juridique peut s'expliquer par l'emploi de la même méthode d'exposition dont nous avons trouvé des traces dans les documents législatifs. Au lieu d'exposer aux élèves la définition abstraite de l'adoption ou du bail à ferme et d'en déduire les conséquences juridiques par une série de théorèmes, on les familiarisait avec les problèmes qu'ils auraient à résoudre par l'étude de récits concrets à propos desquels leur étaient signalés les points de droit mis en jeu par l'espèce étudiée. Sans chercher ici à savoir si ces récits de caractère littéraire avaient été composés pour les besoins de l'enseignement ou empruntés à des sources non juridiques, on retrouve ici l'idée de lier l'exposé des règles juridiques aux faits matériels. Si on peut se permettre une comparaison, la méthode serait analogue à celle d'un professeur moderne qui enseignerait le droit en prenant pour point de départ tel roman de Balzac ou telle comédie de Becque.

Un tel mode d'exposition n'est point spécial aux anciens juristes orientaux. Nous trouvons un exemple de la même méthode aux origines du droit canonique classique, dans le Décret de Gratien. La deuxième partie de cet ouvrage a pour thème un certain nombre de procès imaginaires, de *causae*, où l'auteur complique à plaisir les circonstances de l'espèce de façon à grouper autour d'un même *casus* le plus grand nombre possible de textes de droit canonique. L'identité de méthode conduit aux mêmes résultats, notamment à disperser dans des passages différents l'exposé et l'application d'une même règle.

La méthode d'enseignement qui vient d'être décrite suggère une hypothèse sur la manière dont les juristes orientaux procédaient pour résoudre de nouveaux problèmes ou perfectionner les solutions déjà acquises. Tompus à l'application de décisions concrètes très diverses, ils puisaient dans cette expérience les arguments d'analogie susceptibles de régler des questions similaires, sans procéder au préalable à l'analyse des principes abstraits mis en jeu dans le *casus*. Les dispositions légales ou coutumières avaient surtout une valeur d'exemple. La règle générale qui les inspirait restait implicite, sous-entendue dans un nombre plus ou moins grand de décisions particulières. Ainsi s'expliqueraient certaines particularités de rédaction depuis longtemps signalées dans le Code de Hammourabi. Les découvertes récentes ont en grande partie infirmé la thèse qui voit dans ces bizarreries la trace d'interpolations maladroites opérées par le législateur dans un ensemble préexistant de règles coutumières, puisque des illogismes signalés se retrouvent trois siècles auparavant à Eshnunnak et à Isin. L'interprétation de ces textes devient plus facile si on admet que des solutions nouvelles, inspirées par voie d'analogie, n'ont été admises dans chaque cas qu'au fur et à mesure des nécessités pratiques, sans que le législateur ait jugé nécessaire d'assurer une parfaite harmonie entre les éléments disparates.

G. Boyer.

VIR SIDONIUS

Le Corpus Inscriptionum Semiticarum (pars Phœnicia) contient, à partir du ° 269, une série de textes, où le dédicant est qualifié de אש צדן, *vir idonius*, d'après la traduction du Corpus. On est à peu près d'accord ujourd'hui pour reconnaître qu'il ne s'agit pas d'authentiques citoyens doniens. Dans ce cas on eût dit plutôt אש בצדנם « qui (est) parmi les idoniens »; d'autre part le nom du dédicant est accompagné, en règle énérale. non d'un patronymique (rares sont les exceptions réelles), mais e la mention de son *adôn* : or en hébreu *adôn* est le mot propre pour ésigner le « maître » de l'esclave. Comme il ne s'agit point d'esclaves — ans quoi on eût dit *'ebèd* et non pas אש צדן — on ne peut guère songer u'à des affranchis. A titre d'exemple, je traduis le n° 269 :

« A la Dame, à Tanit face de Baal et au Seigneur, à Baal Hammon, ce u'à voué Baalhanno, *'iš ṣidôn*. par son maître (בד אדני), par Eshmunyatôn. 'euple de Carthage. »

On pourrait être tenté de supposer que Baalhanno, n'étant qu'un *'iš idôn*. n'avait pas le droit d'ériger lui-même une stèle à Tanit et qu'il l'a ouée « par l'intermédiaire » de son patron. Pour séduisante qu'elle soit, hypothèse semble contredite par le n° 3785 — sur lequel je reviendrai ltérieurement : un simple esclave, KNMY, « esclave d'Eshmunamas », offre irectement une stèle à Tanit. Il apparaît donc qu'il faut comprendre : affranchi *par* son maître ». L'expression est peut-être à rapprocher du atin *manumissus*.

J.-B. Chabot (*JA*. 1917, II, p. 18 et suiv.) avait reconnu déjà que *š ṣidôn* signifie « affranchi ». Le texte décisif qu'il allègue est une inscrip- ion de basse époque (post-punique), provenant de Mactar. C'est une édicace faite par un certain Marcus Cornelius, « affranchi de Marcus » הצדן שמערכ. Mais, ajoute-t-il, « cette interprétation n'empêcherait pas de onserver à צדן le sens primitif de *Sidonien;* l'idée fondamentale serait que ar l'affranchissement on devenait Sidonien : on aurait là une conception t un processus analogues à ceux qu'expriment nos mots *franc, franchise* ». ci gît le problème.

Cette explication en effet ne m'a jamais satisfait. Ni dans l'épigraphie, i dans la documentation littéraire, on ne trouve trace d'un pareil usage. Depuis longtemps déjà je penchais à retrouver dans l'énigmatique ṢDN

non point un ethnique formé avec le nom de la ville de Sidon (*ṣidôni*
mais le correspondant du mot arabe *ṣâd* « cuivre », ou plutôt *ṣay*
« cuivre, or ». S. Frænkel (*Die aramäischen Fremdwörter im Arabisch*
p. 152) opine pour une étymologie araméenne et rapproche le mot de
racine (syriaque et arabe) ṢD' « être couleur de rouille ». Je laisse de c
ce rapprochement aventureux et m'en tiens au sens propre de *ṣâd* et *ṣaydâ*
« l'homme du cuivre » serait l'esclave qui a versé le prix de son affranch
sement et le ṢDN désignerait le métal employé comme monnaie. Je
connais point d'équivalent exact de cette expression en hébreu ; m
chacun sait que le mot *'iš* est souvent employé dans des locutions a
logues : איש עצה « l'homme de conseil = le conseiller » ; איה לשון « l'hom
de langue = le calomniateur ». A basse époque on aurait abrégé צדן
en צדן.

L'hypothèse peut paraître téméraire. Sans doute ne l'aurais-je jam
avancée, si je n'étais tombé récemment sur un curieux texte, q
J.-B. Chabot a publié en 1943, sans essayer de le traduire (*Bull. Arc*
1943-1945, p. 160), « dans l'espoir qu'un épigraphiste avisé réussir
en découvrir le sens véritable ». Il s'agit d'une dédicace punique à Tan
découverte en 1935 par le R. P. Lapeyre, au voisinage du sanctuaire
Tanit, à Salambo. La lecture en est sûre, nous dit Chabot ; mais
mots, ajoute-t-il, ne sont pas toujours séparés les uns des autres. En vo
la teneur intégrale (la coupe des mots étant de Chabot) :

לרבת לתנת פן בעל ולאדן לבעלחמן אש
[נ]דר חנבעל מקני התרשם במי פעל אדן
אשמנחלץ בן אדנבעל בן אשמנחלץ
בן אדנבעל באן צדן חנם בי כסף
בדלת אש חתם לבתם כשמע קלא

Il s'agit, ici encore, selon toute vraisemblance, d'une dédicace fa
soit par un esclave, soit plutôt par un affranchi qui mentionne son patro
Hannibal, le dédicant, n'a pas de patronymique, tandis que les ancêt
de son patron, Eshmunḥillès, sont énumérés complaisamment. Le ter
de *adôn* « maître » ou « patron » (faut-il restituer אדני ou אדנא « *son* patron »
est typique. Ces diverses caractéristiques se retrouvent dans les dédica
faites par un soi-disant *vir Sidonius*.

La coupe des mots proposée par Chabot pour la ligne 2 ne me sat
fait point. Tout d'abord le mot במי est incompréhensible. Ensuite il rés
terait de cette coupe que, si l'affranchi Hannibal avait « voué » la stè

'est son patron qui l'aurait « faite », au sens matériel du mot, ou fait aire. Sans doute Eshmunḥillés avait-il d'autres soucis ; et d'ailleurs l'usage erait contraire à celui qui est observé dans les cas analogues. Je propose onc de couper במיפע לאדן « dans (le mois de) Méfa', pour (son) atron, etc. ». Le mois de Méfa' est mentionné à plusieurs reprises dans es textes épigraphiques phéniciens et puniques (Clermont-Ganneau, *RAO*, III, p. 16, n. 1 ; G. A. Cooke, *NSI*, p. 40 et 85, etc.).

En revanche les mots מקני התרשם, qui semblent constituer une épithète e rapportant à Hannibal, restent énigmatiques. On doit renoncer évidemment à tout rapprochement avec מקנא « gros bétail » (*CIS*, I, 165, l. 15) t avec l'hébreu *tîrôš* « moût, vin ». Rien n'autorise d'autre part à traduire ette expression par « affranchi » ou « client », si tentante que soit cette uggestion.

La racine QNY a le sens fondamental d'« acquérir ». En hébreu le verbe קנה s'applique à l'acquisition des biens les plus divers, y compris les esclaves ; le substantif *miqnâ* peut être employé en parlant d'esclaves : par exemple *miqnat kèsèph* « esclaves achetés à prix d'argent » (*Gen.*, XVII, 12, etc.). Quant au mot תרש, c'est probablement le même que nous rencontrons à Karatepe (inscription de la statue III, 7. Cf. A. M. Honeyman, *PEQ*. 1949, p. 35), avec le sens de « possession », mais la racine YRS indique une possession résultant d'une conquête ou d'un héritage. Je ne saurais analyser grammaticalement de trop près l'expression. מקני est-il un substantif (avec suffixe *-i* ou *-ay*) correspondant a l'hébreu *miqnat*, mais s'appliquant à un individu isolé? ou faut-il vocaliser *miqqenuyé* = *min qenuyé* « d'entre les possédés » ? c'est-à-dire « d'entre les esclaves (faisant partie) des biens héréditaires », en rappelant l'éthiopien *qénûyé* (sg.) « esclave » ? De toute façon la locution מקני התרשם me paraît désigner l'esclave « héréditaire », né dans la maison, par opposition aux esclaves achetés, *miqnat kèsèph* en hébreu.

Si la généalogie du patron d'Hannibal, à savoir Eshmunḥillés, n'offre aucune difficulté (ligne 3 et début de la ligne 4), il n'en va pas de même de ce qui suit. Selon moi il s'agit des conditions particulièrement généreuses auxquelles Hannibal a été affranchi. Le mot essentiel « affranchi » ou « il l'a affranchi » a été omis, peut-être pour éviter la répétition ou l'emploi du terme צדן.

Le mot באן ne saurait être une *scriptio plena* pour בן « fils ». Le texte n'a jamais recours aux *matres lectionis* à l'intérieur des mots. Nous avons affaire ici tout simplement à l'hébreu בּאין « sans » ; et באן צדן signifie « sans cuivre, sans monnaie », c'est-à-dire « gratuitement » ; le sens est d'ailleurs confirmé par le mot suivant חנם *ḥinnâm* « gratuitement ». Enfin Hannibal revient une troisième fois sur la même idée, car l'énigmatique בי כסף est pour

באי כסף « sans argent ». La préposition B + 'Y « sans » est à rapprocher de B + 'YN : elle utilise la négation *'i* au lieu de la négation *'ên*.

Cette préposition בי se retrouve dans un autre texte. Par un vrai paradoxe, le sens en a échappé à des épigraphistes aussi avisés que M. Lidzbarski (*ThLZ*, 12 juillet 1924, col. 286), J.-B. Chabot (*Le Muséon*, 1924, p. 153), Z. Harris et J. Friedrich (*Phön. Pun. Gram.*, § 258 *d*). Il s'agit de *CIS*, I, 3785. Un esclave du nom de KNMY offre une stèle à Tanit (voir plus haut) et il ajoute (lignes 6-11) :

. . . . . וכ

ל אש לסר ת אב

ן ז בי פי אנך ו

בי פי אדם בש

מי ושפט תנת פן

בעל ברח אדם הא

« et quiconque enlèvera (inf. iphil) cette pierre *sans* mon ordre, à moi, et *sans* l'ordre d'une personne (agissant) en mon nom, puisse Tanit face de Baal juger contre l'âme de cet homme ».

Le mot פה a en hébreu aussi le sens d'« ordre » (*Dt.*, I, 27, etc.); quant au mot אנך « (à) moi », il a été rendu nécessaire par le souci d'éviter toute amphibologie, la forme פי *pî*, en punique comme en hébreu, représentant à la fois le mot פה à l'état construit et ce même mot flanqué du suffixe 1re pers. sing. Un emploi analogue du pronom אנך se retrouve à la ligne 1 de l'inscription de Yeḥawmilk, comme l'a montré l'interprétation pénétrante de A. Dupont-Sommer (*Semitica*, III, p. 41).

Revenons à notre texte, après cette disgression. La ligne 5 semble d'abord obscure. Pour la comprendre, il faut, je crois, se référer à un passage de l'Exode (XXI, 2-6), dont voici l'essentiel. Tout esclave de race hébraïque doit être libéré automatiquement au bout de six ans et gratuitement; mais, si l'esclave déclare vouloir rester auprès de son maître « alors son maître le fera approcher de la divinité et il le fera approcher de la porte ou du montant (de la porte) et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon; et il (= l'esclave) le servira à jamais ». Cette cérémonie différée quand il s'agit d'un esclave de race hébraïque, est donc celle qui lie l'esclave à vie. On admet d'ordinaire, encore que l'Ancien Testament soit muet à ce sujet, que le même rite se déroulait, lorsqu'un esclave non hébreu venait d'être acheté. Pour les esclaves nés dans la maison, rien

n'indique à quelle époque de leur vie avait lieu cette cérémonie; mais c'était sans doute dès leur prime jeunesse.

Je traduis donc ainsi le début de la ligne 5 :

בדלת אש חתם לבתם · · ·

« à la porte que (= où) il (Hannibal) avait été scellé à sa (= de son maître) maison ». Dans בתם le suffixe -M est celui de la 3e pers. sing. (cf. *JA*, 1951, p. 6). La cérémonie de l'affranchissement s'est déroulée au même endroit où jadis Hannibal, encore tout enfant, avait été « scellé » à la maison de son maître. Le rituel devait l'exiger : il convenait de délier ce qui avait été lié.

L'emploi du verbe חתם « sceller » (ici au parfait pual) se comprend mieux, si l'on se rappelle que, passé le VIIe siècle avant notre ère, on ne rencontre plus à Carthage de sceaux en forme de cylindre, mais uniquement des sceaux-cachets, avec lesquels on frappait sur une pastille de cire ou d'argile (J. Vercoutter, *Les objets égyptiens* . . ., 1945, p. 75 et 262). Le geste est le même que celui du maître perçant d'un coup de poinçon l'oreille de l'esclave contre la porte; mais le mot חתם introduit l'idée d'une liaison juridique — et non pas seulement matérielle — entre l'esclave et la maison.

En somme je propose la traduction suivante pour l'inscription du *Bulletin Archéologique* :

« A la Dame, à Tanit face de Baal et au Seigneur, à Baal Hammon, ce qu'a voué Hannibal, esclave héréditaire, au (mois de) Méfaʿ, pour (son) maître Eshmunḥillés, fils d'Idnibal, fils d'E., fils d'I. (Il l'a affranchi) sans monnaie, gratuitement, sans argent, à la porte où il (Hannibal) avait été scellé à sa (= d'Eshmunḥillés) maison. Parce qu'elle a entendu sa voix (ou : parce qu'ils ont entendu sa voix) ».

Cette traduction nouvelle d'un texte énigmatique permet, je crois, de mieux comprendre dans quelles conditions ont été gravées les dédicaces à Tanit faites par les affranchis. A la fin ou dans le corps de ces dédicaces figurent souvent des mentions comme עם קרתחדשת ou encore למיעמס ע׳ ק׳ ou encore למיעמס tout seul (par ex. n° 273). Les éditeurs du *Corpus* ont traduit la formule complète par *ex decreto populi Carthaginiensis*. Je tiens à faire les plus expresses réserves sur la traduction *ex decreto*, que n'appuie aucune étymologie probante. La racine עמס signifie fondamentalement « soulever » d'où « charger » en hébreu et « emporter » en phénicien; et puis, quelle vraisemblance y a-t-il à ce que l'État carthaginois ait pris un décret pour autoriser un affranchi à offrir une stèle? Un simple esclave pouvait bien le faire (cf. *CIS*, 3785).

En fait l'expression למיעמס semble bien n'avoir aucun lien avec la formule עם קרתחדשת, puisque l'une et l'autre peuvent être employées séparément. Pour la première, j'ai songé un moment à un sens comme «bon poids», c'est-à-dire «avec paiement intégral de la somme due pour l'affranchissement». Cette interprétation s'accorderait avec la teneur de *CIS*, I, 274 (l. 2 et 3), si l'on accepte la restitution du *Corpus* :

אש נדר שפט אחרש א[ש צדן לם]

etc. יעמס בן שצפם

«Ce qu'a voué Shafôṭ, l'ouvrier, affranchi après paiement intégral, fils de ŠṢPM, etc.». On pourrait invoquer en faveur de cette interprétation le sens de la racine עמס en hébreu «soulever» (quelque chose de lourd) et de *ʿamisa* en arabe «être pesant, difficile»; la tournure rappellerait למחת «de bonne frappe» (*RÉS*, 1215, l. 3).

Mais il est plus simple sans doute de couper לם יעמס «pour qu'ils (= on) n'enlèvent pas (la stèle)» (cf. *CIS*, I, 3, l. 5-6). Dans *CIS*, I, 3785 l'esclave KNMY menace de la vengeance de Tanit quiconque enlèverait sa stèle.

Quant aux mots «peuple de Carthage», ils indiquent, selon moi, que l'affranchissement a été enregistré officiellement. Autant il est invraisemblable que les autorités carthaginoises prennent un décret pour autoriser un affranchi à élever une stèle à Tanit, autant il est naturel qu'un esclave, qui vient d'acquérir la liberté : 1° érige une stèle à Tanit, en pieux hommage de reconnaissance; 2° mentionne que son affranchissement a été enregistré correctement. Notre Hannibal, qui doit tout à la générosité de son patron, se garde, avec un tact élémentaire, de faire cette mention. Il n'en rappelle pas moins la date de l'affranchissement (au mois de *méfaʿ*) et associe un peu gauchement l'hommage à son maître (L'DN) et la dédicace traditionnelle à Tanit et à Baal Hammon.

J.-G. Février.

Note additionnelle. — La traduction proposée ci-dessus pour la ligne 5 (BDLT, etc.) ne me satisfait plus. Je crois qu'il faut comprendre : *per tabellam quam* (*Ešmunḥillés*) *obsignavit domui suae.* Le mot *dèlèt* aurait ici le sens de «feuillet de papyrus» (*Jér.*, XXXVI, 23) ou peut-être de «tablette à écrire» (*Lachish*, IV, 3). Il s'agirait d'un affranchissement par testament. Le testament aurait été écrit sur un diptyque de bois ou un rouleau de papyrus, puis scellé (cf. J. Vercoutter, *Les objets égyptiens... du mobilier funéraire carthaginois*, p. 258).

J.-G. F.

UNE CORPORATION DE L'ENCENS À ALTHIBUROS

L'inscription bilingue d'Althiburos, la moderne Médéina, ne doit pas être confondue avec l'inscription néopunique (*NP*, 124 = G. A. Cooke, *A textbook*..., n° 55), sans contre-partie latine, originaire de cette même localité. Notre bilingue a été découverte en 1908. Le texte, accompagné d'une photographie médiocre, fut publié dans le *Bull. Arch.*, 1908, page CCXXXIV et planche XLV, sans traduction ni commentaire. Une transcription fautive et une tentative d'explication en furent données ensuite par E. Vassel, à la suite de l'historique des fouilles, dans *Forum et maisons d'Althiburos* (A. Merlin, *Notes et documents*, VI). Une seconde traduction de la partie punique, qui ne valait guère mieux que la première, mais reposait sur une transcription très améliorée, fut présentée par Vassel dans la *Revue Tunisienne* (1916, p. 278-285); il y joignait une excellente photographie du texte néopunique (mais non de la partie latine). Si l'on mentionne encore deux notes très brèves, l'une de Clermont-Ganneau (*Annuaire du Collège de France*, 1909, p. 65), l'autre de J.-B. Chabot (*Bull. Arch.*, 1944, p. 289-290) et une courte notice du *CIL*, VIII, n° 27.774, on aura épuisé, je crois, la bibliographie du sujet.

L'inscription est gravée au-dessous de la représentation d'un monument, probablement un temple, dont il ne reste que la partie inférieure. Elle comprend d'abord six lignes de néopunique, toutes incomplètes à droite, c'est-à-dire au début. L'étendue de la lacune, que l'on peut déterminer approximativement à l'aide du latin, est d'une lettre ou deux à la première ligne, puis augmente régulièrement, pour atteindre de huit à dix lettres à la sixième ligne. Au-dessous du néopunique vient la contre-partie latine, très mutilée; il n'en reste que deux fragments (début et fin), pour lesquels le *CIL* donne la lecture suivante :

Fragment 1 (incomplet à droite et à gauche).

QVOD BONVM FAV*stum fe-*
*l*IXQVE SIT SOD*alibus* (?)
....ISIG NE QVIS *velit*
.....ISA IOVIS.....
.....TEMPLO PO*nere*
.....DIFICI.....

Fragment 2 (incomplet à gauche).

.....NI·XL
.....ANIMO
.....IC·AESCV
.....I·ET·IOVIS

Je note qu'à la ligne 3 du fragment 1, après NE, l'éditeur du *CIL* a omis un I, qui semble assez net.

Comme on le voit, il y a peu à tirer du texte latin. La restitution SOD*alibus* (ou SOD*alicio?*) permet de supposer une dédicace faite par un *collegium* ou une association analogue. La mention des cinquante deniers (ligne 1 du fragment 2) se rapporte sans doute à un don fait par cette association ; et c'est le temple d'Esculape et de Jupiter qui en aura été le bénéficiaire.

Venons-en à la partie néopunique. L'éditeur du *CIL*, après avoir consulté Lidzbarski, notait mélancoliquement : *Reliquiæ tituli Punici Latino parum respondent; nulla in eis mentio Jovis vel Aesculapii.* A vrai dire, ce qui surprend davantage encore, c'est que l'association mentionnée dans le texte latin n'apparaisse pas dans le néopunique. Mais l'y a-t-on bien cherchée?

Avant de procéder à cette investigation, je tiens à faire deux remarques, d'ordre paléographique :

1° Le lapicide distingue d'ordinaire le *noun* et le *tav*. La tête du *tav* est barrée par un trait oblique et l'extrémité inférieure est souvent retournée vers la droite. Pour le *noun*, le haut de la haste est tordu vers la droite et le bas se dirige souvent vers la gauche. On peut utilement comparer בן (ligne 5, fin) et כיתב (ligne 2, milieu);

2° Le *resh* a deux tracés différents : tantôt c'est une barre verticale coiffée d'un cercle (par exemple dans ברכבעל, ligne 5); tantôt sa forme se confond à peu près avec celle du *bét* (par exemple dans שעטרגינא, ligne 4).

Ligne 1. — Je lis et coupe :

א]ש יתנא לית אכתרת בעים שבערנם

Le mot יתנא est la 3e pers. fém. sing. du parfait de יתן « donner ». Quant à la forme לית, j'y vois un subst. fém. *liwyat* > *liyyat* (racine LWY « accompagner »). Il aurait un sens voisin de l'hébreu tardif *l'wiyyâ* « suite (d'un personnage), caravane ». M'appuyant sur le latin SOD*alibus*, je propose

« groupement, association ». Je lis ensuite אכתרת, avec un *resh* (au lieu de אכתבת, avec un *bét*, qui ne donne aucun sens acceptable). En néopunique les emphatiques se confondent, à l'occasion, avec les sourdes (J. Friedrich, *Phön. Pun. Grammatik*, § 39). Je suggère donc אכתרת = אקטרה « (l'association de) l'encens ».

Reste בעים שכערנם. L'expression בעים se retrouve en hébreu dans *Es.*, xi, 15 : בעים רוחו. Sur le manuscrit d'Esaïe de la Mer Morte, publié par J. C. Trever, on lit בעיים רוח ; enfin les Septante traduisent par *πνεύματι βιαίῳ*. Le mot עים, qui est un *hapax*, a embarrassé les exégètes ; mais le contexte suggère le sens de « violence » ou « excès ». Il existe d'autre part en sud-arabique un mot TʿM, que G. Ryckmans traduit par « courant », mais que Rhodokanakis rapprochait de l'éthiopien ʿam‹am « endroit où l'eau s'accumule (voir *RÉS*, 4439 et 4514). J'avance donc : « avec le surplus (?) de leurs gains », le mot « leurs » (= suff. -NM) renvoyant au collectif לית. Dans la contre-partie latine (fragment 2, ligne 1) est indiqué le montant de cette contribution, soit cinquante deniers.

Ligne 2 :

א]ש איש לנקשמי כיתב ובית שעת

La dernière lettre est sûrement un *taw* et non un *noun* (voir plus haut). La graphie איש « chacun » semble se retrouver ailleurs (Chabot, *Punica*, IX, 2). Le mot נקשם me paraît relever de la racine hébraïque קסם « partager » (arabe *qasama* « partager », sud-arabique קשם, avec un *shin*). La graphie נקשם au lieu de נקסם peut être comparée à celle du n. pr. עמשמלקרת pour עמסמלקרת (texte inédit, que je n'ai pas vérifié, du tophèt de Salambo). La désinence -Y est ici, comme en phénicien, celle de la 3e pers. masc. sing. (cf. *CIS*, I, 269, l. 3 et *passim* כד אדני). Le verbe כיתב est au piél ; en hébreu le piél, d'ailleurs rare (*Es.*, x, 1), signifie « inscrire » plutôt que simplement « écrire ». Enfin le mot mystérieux שעת, où Chabot proposait de retrouver « l'équivalent de *sodalis* dans un dialecte indigène », par une hypothèse toute gratuite, peut être rapproché du sud-arabique (minéen) MTʿY et MTʿYT « offrande d'aromates » et de l'ougaritique TʿY « offrande (d'aromates) ».

Je traduis donc ainsi les lignes 1 et 2 :

« (Ce) qu'a offert l'association de l'encens, avec le surplus (?) de leurs gains ; ce que (ou « pris sur ce que » ש[מא?) chacun selon sa part a inscrit et à la Maison des Aromates (a apporté?). »

Ligne 3 :

...ח]צא נכאת שומיוש כנשא שעת

Il manque environ 4 ou 5 lettres au début de la ligne ; puis vient,

semble-t-il, un *ṣadé*. Je restitue חצא, au participe, « étant répartiteur » ; il reste donc l'espace pour trois ou quatre lettres et je conjecture qu'il était occupé par un mot signifiant « a apporté » et terminant la phrase précédente. Le mot נכאת est attesté en hébreu (*Gen.*, XXXVII, 25 et XLIII, 11) : c'était une des denrées que transportait en Égypte la caravane d'Ismaëlites, à qui Joseph fut vendu par ses frères. Dans la version d'Aquila le terme a été traduit par *styrax ;* les modernes songent plutôt à la gomme adragant : en tout cas ce semble bien être une résine aromatique. D'après notre texte, je me demande — c'est une pure hypothèse — si le terme ne désignerait pas la résine brute d'encens, qui aurait été « répartie » telle quelle entre les membres de l'association, chacun la manufacturant ensuite et la mélangeant d'après ses propres formules.

Je ne crois point que le nom propre שוטיוש soit latin, car dans ce cas sa transcription punique comporterait, comme dernière lettre un *aleph* (*-us*) ou un *yod* (*-ius*) ; je pencherais plutôt pour un nom grec. A la fin de la ligne, כנשא שעת signifie : « étant collecteurs des aromates » (cf. hébreu כנס « rassembler »). Dans la *NP* 124, également originaire d'Althiburos, un des membres du mizraḥ (sorte d'association religieuse mal connue), le premier nommé, est qualifié de כנש. Clermont-Ganneau y voyait une transcription du latin *censor :* l'hypothèse est très douteuse (*RAO*, III, p. 31, n. 5). Les collecteurs des aromates étaient énumérés à la ligne 4 et au début de la ligne 5 : ils étaient au nombre de deux ou trois.

Je traduis : « [a apporté (?). Étant répar]titeur de l'encens brut (?) ŠWMYWŠ ; étant collecteurs des aromates . . . ».

Ligne 4 :

טא שעטרנינא בן שעטר.....

Il manque six ou sept lettres au début de la ligne. Je traduis : « [X, fils de Ti]tus (?), Saturninus, fils de Satur ».

Ligne 5 :

ח]שב שעת ברכבעל בן מתן.....

Il manque huit à dix lettres au début de la ligne : on peut donc y loger un nom propre suivi de son patronymique, à condition que l'un et l'autre soient courts ou que leurs lettres tiennent peu de place en largeur. Je restitue ensuite ח]שב (part. présent) ou peut-être מח]שב, à cause des מחשבם, dont la mention figure sur certaines monnaies carthaginoises. Birikbal avait sans doute une fonction strictement financière et comptable.

Je traduis : « [X, fils de X ; étant comp]table des aromates Birikbal, fils de Mattan ».

Ligne 8 :

Il ne subsiste plus, après une lacune de huit ou dix lettres, que le mot שעת « aromates ».

Je propose la traduction d'ensemble suivante :

« [Ce] qu'a donné l'association de l'encens, avec le surplus (?) de leurs gains, [ce] que chacun, selon sa part, a inscrit et à la Maison des Aromates [a apporté (?). Étant répar]titeur de l'encens brut (?) ŠYMYWŠ; étant collecteurs des aromates [X, fils de Ti]tus (?), Saturninus, fils de Satur, [X, fils de X; étant comp]table des aromates Birikbal, fils de Mattān ..... aromates ».

Je n'ai pas la compétence requise pour essayer de reconstituer, d'après le néopunique, le texte latin. Je suggère cependant qu'aux lignes 2 et 3 du fragment 1, la restitution SOD*alicio tur*IS IGNEI, si elle ne choquait pas trop les latinistes, offrirait un bon parallèle à « l'association de l'encens » du néopunique. Le *tus igneum* « encens couleur de feu » serait l'encens de seconde qualité, le *dathiatum*, qui, comme l'indique l'étymologie par le sud-arabique, était récolté au printemps. Pline l'Ancien (*HN*, XII, § 59) nous dit à son sujet : *Rufum hoc exit nec comparandum priori*, c'est-à-dire à celui qui était récolté à l'automne et qui sortait *purissimum, candidum*. On remarquera que le néopunique dit לית אכתרת et non point לית אלבנת, encore que le mot לבנת existât en punique (*CIS*, I, 166, l. 6); mais, comme en hébreu, il désignait le *tus candidum*.

D'autre part la mention d'Esculape à côté de Jupiter — et même avant lui — dans la dédicace latine s'explique aisément. L'encens tenait une grande place dans la pharmacopée antique et Pline en mentionne souvent l'emploi.

* * *

Ce texte date évidemment de l'époque romaine, comme le montre la contre-partie latine. Il atteste l'importance qu'avaient les aromates dans la vie numide. C'était sans doute un héritage de Carthage. Gsell (*HAAN*. IV, p. 106) a rappelé le goût des Carthaginois pour les parfums; mais le culte faisait aussi une grande consommation d'aromates. Dans un texte épigraphique mutilé (*CIS*, I, 166), qui énumère les offrandes faites dans un temple aux quatrième et cinquième jour du mois, il est fait men-

tion du *tus rufum* קטרת (col. B, l. 3 et 6), ainsi que du *tus candidum* לבנת דקת (l. 6). A ces aromates, en quelque sorte classiques, notre text d'Althiburos ajoute la mention de deux autres, dont l'identification pré cise s'avère plus difficile, נכאת et שעת.

Commentant l'inscription funéraire de Micipsa (*Rev. d'Assyr.*, 1951 p. 139 et suiv.), j'ai cherché à retrouver, aux lignes 7 et 8, la mentio d'offrandes de parfums. En présence d'un texte, dont le déchiffrement es à peu près désespéré, je me suis livré à des conjectures audacieuses, peut être imprudentes. La bilingue d'Althiburos leur vaudra-t-elle quelqu indulgence ?

J.-G. Février.

LA PLAQUETTE EN BRONZE D'IBIZA

En 1881 les éditeurs du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* s'étonnaient déjà du manque presque absolu d'inscriptions punico-phéniciennes dans la péninsule ibérique. Pourtant cette région avait été, depuis le VIIe ou le VIe siècle avant notre ère, en contact permanent avec le monde phénicien d'abord, et ensuite avec le monde carthaginois.

Aujourd'hui encore, après plus de soixante-dix ans, malgré quelques trouvailles, cette situation n'a guère changé. Certains documents d'ailleurs sont encore négligés : vase gréco-punique d'Ibiza et inscription de Galera (province d'Almeria) sur un fragment de vase grec.

Parmi ceux qui ont attiré l'attention des orientalistes, on doit citer, à cause de son intérêt propre, la plaquette en bronze de Es Cuyram dans l'île d'Ibiza (îles Pityuses). Étudiée surtout par le professeur E. Littmann [1] qui avait pu disposer d'une reproduction galvanoplastique et de deux photographies de l'inscription néo-punique, elle mérite une étude complémentaire. En effet, elle est gravée des deux côtés et E. Littmann n'a donné que l'inscription néo-punique, la plus récente, se bornant, pour l'inscription punique ou phénicienne plus ancienne, à quelques vagues indications.

La tablette, qui mesure $92 \times 46 \times 2$ mm., fut trouvée en 1923 ou 1924 par un paysan dans la grotte de Es Cuyram, sanctuaire punique dédié à la puissante Tanit, qui avait déjà été exploré par l'archéologue Carlos Román. En 1929 la plaquette fut acquise par la Comisión de Monumentos de Alicante et maintenant elle se trouve au musée archéologique de cette ville [2].

Nous avons déjà dit que la plaquette est écrite des deux côtés. L'inscription la plus récente est profondément et correctement gravée. Les signes sont écrits avec soin et imitent fidèlement l'écriture courante au calame. En apparence elle est simple et facilement lisible, mais en réalité

[1] Enno Littmann, *Punische Inschriften aus Ibiza*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1932, p. 179. La reproduction de la tablette par Macabich dans *Ebusus* de Palma de Mallorca, 1932, tab. IX *c*, est incorrecte.

[2] On peut lire tous ces détails dans l'article de E. Littmann. Cf. aussi A. García Bellido, *Fenicios y Carthagineses en Occidente*, Madrid, 1942, p. 249.

elle n'est pas sans difficulté, surtout à la quatrième ligne et à la fin de la première, à cause de quelques cassures.

L'écriture de cette inscription est mélangée. A côté de formes récentes, comme, par exemple, le *mem* et le *šin*, il y en a de plus anciennes : le *taw*, le *'aleph* et surtout le *samekh*, qui n'a aucunement une forme néo-punique. Remarquables sont encore les lettres *hé* et *heth*, en pleine évolution vers des formes de basse époque. La date de sa composition se situerait donc vers la fin du IIIe siècle ou au commencement du IIe avant notre ère. En la plaçant autour de 180, peut-être ne sommes-nous pas loin de la réalité.

L'inscription phénicienne primitive, qui paraît plus difficile à lire, est au contraire plus aisée. On pourrait même s'étonner de ce que E. Littmann n'ait pu en donner la transcription entière et que quelques-unes des indications qu'il a fournies soient à corriger. Il s'agit d'une simple inscription dédicatoire, qui a surtout comme intérêt d'être vouée à une divinité Rešef Melqart, non encore attestée. Probablement l'inscription est incomplète du côté gauche, où il semble manquer une lettre à chaque ligne.

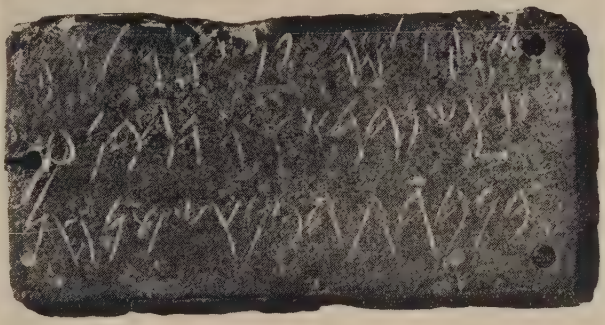
La forme du *šin*, intermédiaire entre l'ancien *šin* et le *šin* plus récent, nous permet de placer cette inscription vers le début du IVe siècle avant notre ère et même de la faire remonter à la fin du Ve siècle, c'est-à-dire après la colonisation carthaginoise de l'île d'Ibiza.

Les différences considérables qu'on note entre les deux écritures ne tiennent pas seulement à l'intervalle chronologique qui les sépare, mais surtout à ce que la plus récente, rédigée après la conquête romaine, a substitué l'écriture courante dite néo-punique, à l'ancienne écriture officielle stéréotypée.

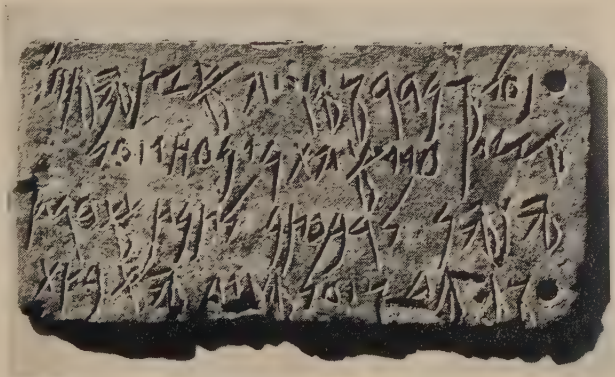
Nous donnerons ici la transcription et la traduction des deux inscriptions. Les notes suivront pour les passages les plus discutables.

PHOTOGRAPHIES DES INSCRIPTIONS

Inscription n° 1, au recto :



Inscription n° 2, au verso :



TRANSCRIPTION

Inscription n° 1, au recto :

1 לאדן לארשף מלקרת מקד[ש]
2 ז אש נדר אשאדר בן יעש[י]
3 בן ברגד בן אשמנחל[ץ]

TRADUCTION

Inscription n° 1, au recto :

1. Au Seigneur, à Rešef Melqart, ce sanctu-[aire].
2. qu'a voué ʾŠʾDR, fils de Yaʿaś[ay],
3. fils de BRGD, fils de ʾEšmunḥill[éṣ].

TRANSCRIPTION

Inscription n° 2, au verso :

1 פעל ונדר וחדש את הנזח
2 סת עבדאשמן בן עזרבעל
3 הכהן לרבבתן לתנת אדרת
4 והגד ובעל חרש הא בתם

TRADUCTION

Inscription n° 2, au verso :

1. A fait et voué et réparé ce mur de pierre de [taille] (?)
2. ʿAbdešmun, fils de ʿAzarbaʿal,
3. le prêtre, pour notre Dame, pour Tanit, la puissante,
4. et (pour) le Gad ; lui-même (étant) l'architecte. A ses frais.

COMMENTAIRE

A. *Inscription n° 1*, au recto :

Ligne 1. — לארשף מלקרת : il s'agit ici, sans aucun doute d'une divinité Rešef Melqart. La forme ארשף avec *alef* prosthétique est attestée par l'inscription 251 du *CIS* (cf. J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik*, § 95 *c*). Sur un sceau publié par M. A. Levy dans *Siegel und Gemmen*, taf. II, n° 17, nous trouvons une forme מלקרת רצף. Autant Levy (*op. laud.*, p. 31, n° 18) que de Vogüé (cf. *Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 78-82) ont interprété ces mots comme se rapportant à une divinité composée. Il paraît bien que toute autre interprétation doit être écartée (cf. M. J. Derenbourg, *Notes épigraphiques*, Paris, 1877, p. 34). La transcription Reṣef est correcte et ne fait aucun doute. On ne voit d'autre moyen de l'expliquer, sinon de considérer les formes Rešef et Reṣef comme parallèles et provenant du même cycle d'idées et de croyances, car l'analogie sémantique des deux mots est frappante (cf. W. Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*..., 17e éd., art. « Rešef » et « reṣef ».

[מקד[ש] : le *daleth*, le *mem* et surtout le *qof* sont sûrs. La restitution d'une quatrième lettre est basée sur le nom *'Ešmunḥill*[*éṣ*] qui se trouve à la troisième ligne. Nous ne voyons pas d'autre restitution possible.

Ligne 2. — אשאדר : il paraît bien qu'il faut retrouver ici *'Ešmun'addir*, dont notre forme serait, comme dans l'inscription 1178 du *CIS*, une abréviation (cf. Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician language*, p. 82).

[יעש[ו] : le *yod* et le *ʿayin* sont sûrs. La troisième consonne ne peut être qu'un *śin* ou un *šin*, d'après la partie supérieure qui en reste. Ici encore, nous restituons une quatrième consonne finale. Le nom propre qui en résulte est attesté dans les textes bibliques. En effet, dans *Esd.*, x, 37 *qərê* nous avons *yaʿᵃśay* (= *kətib yaʿᵃśaw*) qu'il faut certainement rattacher à une racine עשׂה (cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*..., p. 206). Comme formes analogues, on peut citer aussi יַעֲשִׂיאֵל I *Chr.*, xi, 47 et עֲשִׂיאֵל I *Chr.*, iv, 32. Dans les textes publiés par D. Diringer dans *Les iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florence, 1934, nous avons les noms propres יעש (p. 46, n° 32) et עשיו (p. 197). L'épigraphie phénicienne nous donne, elle aussi, certaines formes de noms propres composés à partir de עשי (cf. Z. S. Harris, *op. laud.*, p. 135).

Ligne 3. — ברגד : c'est un nom propre. Nous ne voyons d'autre moyen de l'expliquer, sinon de croire qu'il s'agit ici d'une forme composée de

ברך + גד (cf. מלך + קרת > מלקרת) avec assimilation du *kaph* au *gimel*. Le deuxième élément est à mettre en rapport avec le dieu sémitique Gad, qu'on trouve dans *Es.*, LXV, 11 et aussi dans les inscriptions palmyréniennes (cf. plus bas). Remarquons aussi les בְּנֵי גָד de *Num.*, XXXII, 1.

[ע]אשמנחל : nous restituons ici un *ṣadé* et nous avons le nom propre *'Ešmunḥillēṣ* qu'on trouve attesté comme nom propre dans le n° 71 du *CIS* (cf. Z. S. Harris, *op. laud.*, p. 83).

B. *Inscription n° 2, au verso :*

Ligne 1. — פעל ונדר וחדש : le troisième verbe de la série est évidemment חדש et non pas חרש comme propose E. Littmann dans son article *Punische Inschriften aus Ibiza*. La distinction entre le *daleth* et le *resh* dans ce texte est parfois bien difficile à faire, mais nous nous trouvons ici en présence d'une formule déjà consacrée dans l'épigraphie punique et néopunique. Voir, par exemple, les n°s 132, 1 et 175, 1 du *CIS; Éph.*, III, 288; etc. Par contre, la racine חרש n'est pas attestée comme une forme verbale dans les inscriptions phéniciennes.

הנזת : la quatrième consonne de ce mot est difficile pour ne pas dire impossible à lire. Un trait qui se trouve au-dessus de la lettre effacée vient encore en compliquer la lecture. E. Littmann veut y voir un *resh* suivi d'un *taw*. Il restitue donc la forme הגזרת qu'il traduit par all. « Gestalt » avec un point d'interrogation. Cette traduction et cette transcription sont très peu satisfaisantes. C'est pourquoi nous préférons y voir une forme הגזית ou mieux encore הגזת (à cause du peu de place qui reste), que nous considérons comme un substantif collectif avec le sens de « mur de pierre de taille » donné par *Thr.*, III, 9 גדר דרכי בגזית.

Cette interprétation s'appuie sur la considération que la troisième lettre du mot est un *zayin;* mais la forme bizarre qu'il présente pourrait autoriser une autre lecture. On pourrait voir à la place du *zayin* deux lettres, un *daleth* et un *resh*, ce qui nous donnerait le mot גְּדֵרֶת attesté, en hébreu biblique, par *Ez.*, XLII, 12, avec le sens de « mur » ou « enceinte ».

Ligne 3. — לרבתן : cette forme est bien curieuse, mais ne fait aucun doute. S'agit-il d'une faute du scribe ou d'un essai de transcription du redoublement, bien senti, du *beth?* Pour cette dernière explication, voir J. Friedrich, *op. laud.*, 97 *c*. Dans ce cas la petite taille du deuxième *beth* peut s'expliquer par le fait que le lapicide aurait gravé la ligne 4 avant la ligne 3. Dès lors, il ne lui restait plus assez de place, à cause du *lamed*.

Ligne 4. — והגד : la lecture de ce mot est presque certaine. E. Littmann a raison d'y voir le nom sémitique du dieu de la fortune, doué par la suite d'une véritable autonomie. J.-G. Février dans *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931, p. 36-46, a étudié des emplois analogues du mot *Gad*. L'emploi de l'article devant cette divinité est devenu chose courante par l'effet de son individualisation. Nous en avons un exemple déjà classique dans le texte d'*Es.*, LXV, 11 הָעֹרְכִים לַגַּד שֻׁלְחָן, que les Septante confirment : *τῷ δαίμονι*.

בעל חרש : E. Littmann doute de la lecture et de la traduction de ce mot. A notre avis, il ne fait aucune difficulté. La quatrième lettre est un *ḥeth* et non pas un *hé*, comme il ressort de la comparaison des tracés verticaux de ces deux signes. La cinquième lettre pourrait être un *resh*, un *daleth* ou un *beth*. Avec la première des trois lettres nous avons une forme בעל חרש bien attestée comme nom de métier et qu'on traduit par « artisan », « architecte ». Ce mot est souvent employé, précédé de *waw* et suivi d'un nom propre (cf., par ex., *CIS*, 3914, l. 9). Ici הא remplace le nom propre. La construction, bizarre en apparence, s'explique par le caractère stéréotypé de la formule : « et (étant) architecte un tel ». D'ailleurs dans *CIS*, I, 1, l. 9, nous rencontrons une tournure analogue : כמלך צדק הא « parce qu'il est un roi juste ».

בתם Ce dernier groupe de consonnes, que nous séparons de הא, doit se traduire par « à ses frais » (lat. *de sua pecunia* = DSP). Une telle traduction est aujourd'hui couramment admise, à la suite de l'étude que Levi della Vida a consacrée à cette expression dans *Libya*, II, p. 103, pour la Tripolitaine n° 12. Cf. aussi *Africa Italiana*, vol. VI, p. 107.

Paris, avril 1952.

J. M. Sola Solé.

LE *TESTAMENT DE LÉVI* (XVII-XVIII) ET LA SECTE JUIVE DE L'ALLIANCE

Parmi les « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament », le livre des *Jubilés* et le livre d'*Hénoch* révèlent, par leur contenu même, d'incontestables affinités avec la secte juive de l'Alliance, cette secte que nous ont révélée et l'*Écrit de Damas* et les manuscrits récemment découverts dans la grotte de Qoumrân [1]. Il y a plus : cette grotte a livré un fragment hébreu des *Jubilés* [2] et aussi, très probablement, un fragment hébreu d'*Hénoch* [3] ; ces deux livres faisaient donc partie de la bibliothèque du couvent essénien de Qoumrân [4]. Il convient, en outre, de rattacher à la même secte les *Testaments des Douze Patriarches* [5] : cet ouvrage contient, en effet, de multiples références aux écrits d'Hénoch ; de plus, l'*Écrit de Damas*, dont nul ne met en doute la parenté avec les manuscrits de Qoumrân, présente d'étroites affinités doctrinales et littéraires avec les *Testaments* et contient même une référence expresse aux paroles de « Lévi fils de Jacob » (IV, 15), où l'on a généralement reconnu une allusion au *Testament de Lévi*.

L'étude de ces trois ouvrages : *Jubilés, Hénoch, Testaments*, doit donc aller de pair avec celle des nouveaux manuscrits : ceux-ci éclairent ceux-là, et réciproquement. L'importance des trouvailles de Qoumrân, du point de vue historique, ce n'est pas seulement de nous avoir livré des écrits

[1] L'un des traits les plus frappants, c'est l'existence d'un même calendrier religieux attesté à la fois dans ces deux livres et dans le *Manuel de Discipline* ; sur ce sujet, voir mon article intitulé *Contribution à l'exégèse du Manuel de Discipline*, dans *Vetus Testamentum*, II (1952), n° 3, p. 229-243.

[2] Voir R. DE VAUX, *Revue Biblique*, LVI (1949), p. 602-605.

[3] Voir J. T. MILIK, *Biblica*, XXXII (1951), p. 393-400.

[4] Ce couvent ne fut abandonné que vers 66 de notre ère, comme il résulte des fouilles effectuées au Khirbet Qoumrân vers la fin de 1951 ; c'est à ce moment que la bibliothèque fut cachée dans la grotte. Il ne fait guère de doute qu'il s'agisse de l'installation proprement *essénienne* mentionnée par Pline l'Ancien près de la côte occidentale de la mer Morte. L'identification de la secte juive de l'Alliance avec les Ésséniens de Philon et de Josèphe reçoit, de ce fait, une confirmation nouvelle. Voir mon étude intitulée *Découvertes nouvelles dans le désert de Juda*, dans *Revue de la Pensée juive*, n° 10 (été 1952), p. 66-77.

[5] J'ai soutenu cette opinion dans *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* (Paris, 1950), p. 115-116. Voir aussi J. T. MILIK, *Verbum Domini*, XXX (1952), p. 39.

antérieurement inconnus qui, absolument purs de toute interpolation étrangère, nous renseignent de la façon la plus authentique sur l'histoire restée si mystérieuse, de la secte essénienne durant les deux siècles qui précédèrent la chute du second Temple; c'est encore de nous permettre d'obtenir une intelligence plus exacte et plus sûre de ces « Pseudépigraphes » qui complétaient la Bible essénienne, mais que leur ésotérisme rendait sur bien des points d'une interprétation incertaine. Le milieu d'origine de ces documents étant désormais décelé, il est clair que leur étude entre dans une phase nouvelle; il faut sans retard relire et scruter tous ces textes : maintes phrases apparemment anodines prendront sans doute un relief nouveau, maintes allusions demeurées indéchiffrables livreront peut-être leur secret.

La présente étude a précisément pour objet une section, particulièrement obscure, du *Testament de Lévi* (chap. XVII-XVIII) : c'est comme un diptyque présentant d'un côté (chap. XVII), en style prophétique et sibyllin l'histoire d'un « sacerdoce » qui compte en tout sept Prêtres et qui débutant de la façon la plus sainte et la plus glorieuse, se pervertit de plus en plus au point de s'achever par un crime abominable et un châtiment divin exceptionnellement grave; célébrant de l'autre côté (chap. XVIII), en termes messianiques, après la disparition de ce sacerdoce déchu, l'avènement d'un « Prêtre nouveau », dont le sacerdoce éternel marquera le triomphe définitif du bien. Quelle est cette lignée de sept Prêtres? Et quel est ce Prêtre nouveau qui inaugure l'ère messianique? Il y a quarante ans, l'éminent éditeur et traducteur des *Testaments*, R. H. Charles, avouait que, pour lui, le chapitre XVII était simplement « inintelligible »; quant au « Prêtre nouveau » du chapitre XVIII, il proposait d'y reconnaître le grand-prêtre Jean Hyrcan [1]. Il me semble aujourd'hui, à la lumière des informations historiques qui se dégagent notamment du *Commentaire d'Habacuc*, que le chapitre XVII n'est pas irrémédiablement hermétique, et aussi que la description du « Prêtre nouveau », dans le chapitre XVIII, vise une toute autre personnalité que celle de Jean Hyrcan.

En publiant cet essai d'interprétation, je sollicite la bienveillante indulgence du lecteur : le passage étudié, j'en ai pleinement conscience, est d'une difficulté redoutable; si j'attire sur lui l'attention, c'est qu'il me semble avoir une importance capitale pour la solution de plusieurs problèmes historiques essentiels que soulève l'étude des manuscrits hébreux de Qoumrân et qui sont actuellement débattus.

[1] *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament.* Vol. II. *Pseudepigrapha* (Oxford, 1913), p. 313-314.

I

TRADUCTION

Il convient en premier lieu de présenter une traduction de nos deux chapitres. La traduction qui suit est faite d'après le texte établi par R. H. Charles dans *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford, 1908). Sous le texte grec, l'original hébreu se devine partout; c'est cet original hébreu qu'il faut souvent discerner et traduire à travers les vocables grecs [1].

Chapitre XVII

1 Et, de même que vous avez entendu ce qui concerne les soixante-dix semaines [2], *entendez aussi ce qui concerne le sacerdoce.*

2 Car à chaque jubilé correspondra un sacerdoce.
Et dans le premier jubilé le premier Oint (consacré) pour le sacerdoce sera grand,
et il parlera à Dieu comme à un père,
et son sacerdoce sera pleinement avec le Seigneur,
et en ses jours joyeux il se lèvera pour le salut du monde [3].

3 Dans le second jubilé l'Oint sera promu [4] *à cause du deuil d'un bien-aimé* [5],
et son sacerdoce sera honoré,
et il sera glorifié par tous.

[1] J'ai eu sous les yeux la traduction anglaise et les notes de R. H. Charles dans *The Apocrypha...*, vol. II, et la traduction allemande de F. Schnapp dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, vol. II (Tübingen, 1900).

[2] Il est fait simplement mention des soixante-dix semaines dans le chapitre précédent : «Et maintenant je sais que vous errerez durant soixante-dix semaines» (XVI, 1); si l'auteur vise une apocalypse détaillée, le texte de cette apocalypse des soixante-dix semaines a disparu de nos recensions des *Testaments*.

[3] Charles considère cette phrase comme «une intrusion». Cependant elle est présente dans les divers témoins du texte. Nous verrons qu'elle caractérise fort bien le héros qui est visé ici.

[4] Les manuscrits grecs portent *συλληφθήσεται*, à l'exception de *h* : *ληφθήσεται*. En hébreu, semble-t-il, ילקח (*nifal*). Charles : «shall be conceived»; mais la variante *ληφθήσεται* écarte ce sens de «concevoir». Je propose de traduire, d'après l'hébreu ילקח, «sera pris», c'est-à-dire ici «sera promu».

[5] La leçon *ἀγαπητοῦ* (sg.) est soutenue par de bons témoins, notamment par les manuscrits grecs du groupe *α*. D'autres témoins, et notamment les versions slavones, soutiennent la leçon *ἀγαπητῶν* (pl.). La leçon *ἀγαπητοῦ*, sans doute préférable du point de vue paléographique, est susceptible d'un très bon sens, ainsi que nous le verrons.

4 Quant au troisième Prêtre, il disparaîtra[1] *tristement.*

5 Et le quatrième sera dans les douleurs,
car l'iniquité s'accumulera[2] *sur lui en abondance,*
et tous (les enfants d') Israël se haïront l'un l'autre.

6 Le cinquième disparaîtra dans les ténèbres.

7 Pareillement aussi le sixième et le septième.

8 Or, dans le septième (jubilé) il y aura une souillure
(telle) que je ne puis (la) dire devant les hommes;
car ils la connaîtront, ceux qui l'auront commise!

9 A cause de cela ils seront faits captifs et ils seront pillés,
et leur pays et leurs biens seront anéantis.

10 Et dans la cinquième semaine[3] *ils retourneront dans leur pays dévaste,*
et ils restaureront la Maison du Seigneur.

11 Et dans la septième semaine[4] *viendront des prêtres idolâtres,*
adultères, cupides, orgueilleux, impies,
débauchés, pédérastes, adonnés au crime de bestialité.

Chapitre XVIII

1 Et, après que leur châtiment se sera exercé de la part du Seigneur,
le sacerdoce (ancien) disparaîtra.

2 Et alors le Seigneur suscitera un Prêtre nouveau,
auquel toutes les paroles du Seigneur seront révélées;
et lui, il exercera un jugement de vérité sur la terre durant une multitude de jours

(1) Ici et v. 6, les manuscrits grecs portent παραληφθήσεται (sauf *d* : παραλειφθήσεται). Dans les deux passages, le mot παραληφθήσεται me semble traduire l'hébreu יאכף (*nifal*) le *nifal* du verbe אסף se présente plusieurs fois dans les textes de la secte de l'Alliance au sens de «être enlevé», «disparaître», (*Écrit de Damas*, XIX, 35, XX, 14; *Manuel de Discipline*, X, 2-3) : c'est le sens de «disparaître» qui convient le mieux ici.

(2) Les manuscrits portent προσθήσει = יוסיף. Corriger en προστεθήσεται = יוסף (Charles).

(3) Les versets 10 et 11, ainsi que l'a noté Charles, sont des vestiges d'une apocalypse des *semaines*, sans rapport avec la précédente apocalypse des *jubilés*; seul est conservé ce qui concerne la 5e et la 7e (?) semaines. Le verset 10 (5e semaine) semble viser le retour de l'exil en 539 et la reconstruction du Temple sous Zorobabel et Josué; cf. *Hénoch*, LXXXIX, 73.

(4) Les manuscrits grecs du groupe α portent : ἐν τῷ ἑβδομηκοστῷ ἑβδόμῳ; ceux du groupe β, l'arménien (β) et le slavon : ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἑβδοματικῷ. Je traduis, avec Charles : «et dans la septième semaine». Mais, d'après la première leçon, on devrait plutôt traduire : «et dans la soixante-dixième semaine». Quoiqu'il en soit, la description de la recrudescence et de l'énormité du mal indique qu'on est dans la dernière semaine de l'apocalypse, dans le temps de la fin. Si l'on devait lire «soixante-dixième semaine», les deux fragments ici conservés pourraient être précisément des vestiges de l'apocalypse de 70 semaines que semble viser le début du chapitre.

3 Et son astre se lèvera dans le ciel comme (celui d')un roi,
illuminant la lumière de la Connaissance comme le soleil (illumine) le jour[1]
et il sera magnifié dans le monde.

4 Lui, il brillera comme le soleil sur la terre,
et il supprimera toutes les ténèbres de dessous le ciel,
et la paix sera sur toute la terre.

5 Les cieux exulteront en ses jours,
et la terre se réjouira,
et les nuées seront dans l'allégresse.

Et la Connaissance du Seigneur se répandra sur la terre comme l'eau des mers[2],
et les anges de gloire de la Face du Seigneur seront dans l'allégresse à cause de lui.

6 Les cieux s'ouvriront,
et du temple de gloire viendra sur lui la sanctification,
en même temps qu'une voix paternelle comme (celle) d'Abraham à Isaac.

7 Et la gloire du Très-Haut sera proclamée sur lui,
et l'Esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui par l'eau[3].

8 Car c'est lui qui donnera la magnificence du Seigneur à ses fils dans la vérité à
et nul ne lui succédera de génération en génération à jamais. [*jamais,*

Et sous son sacerdoce les nations augmenteront dans la Connaissance sur la terre,
et elles seront illuminées par la grâce du Seigneur.
Mais Israël sera diminué dans l'ignorance,
et il sera enténébré dans le deuil[4].

9 Sous son sacerdoce le péché disparaîtra,
et les impies cesseront de mal faire,
et les justes se reposeront en lui.

10 Et c'est lui qui ouvrira les portes du Paradis
et écartera l'épée menaçante (dirigée) contre Adam.

12 Et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie,
et l'Esprit de sainteté sera sur eux.

(1) Leçon la mieux attestée : ἐν ἡλίῳ ἡμέρα = בשמש היום; peut-être corrompu pour כשמש ליום = ὡς ὁ ἥλιος (φωτίζει) τὴν ἡμέραν (Charles).

(2) Cette phrase est considérée par Charles comme une interpolation, elle figure, cependant, dans tous les témoins du texte. Parallèle intéressant dans le *Commentaire d'Habacuc*, XI, 1 (sur *Hab.*, II, 14) : « ... et ensuite leur sera révélée la Connaissance, comme l'eau de la mer, en abondance ».

(3) Les mots ἐν τῷ ὕδατι (« dans l'eau » ou « par l'eau ») se lisent dans le groupe *a* des manuscrits grecs et quelques autres témoins; Charles les supprime comme une « addition chrétienne ». Il se peut; néanmoins, la secte juive de l'Alliance étant une secte essentiellement baptiste, l'association de l'Esprit et de l'eau, dans un écrit de cette secte, ne révèle pas nécessairement une interpolation chrétienne.

(4) Cette phrase sur Israël, bien que figurant dans tous les témoins du texte, est considérée par Charles comme une interpolation d'origine chrétienne. Cette opinion ne me paraît pas s'imposer : la secte juive de l'Alliance, persécutée par les grands-prêtres et obligée d'abandonner la Judée pour se réfugier à Damas, ne pouvait-elle pas à la fois mettre son espoir dans la conversion des Gentils et stigmatiser l'ignorance et l'abaissement de cet Israël qui l'avait rejetée?

12 Et Bélial sera enchaîné par lui,
et il donnera à ses enfants le pouvoir de marcher sur les esprits mauvais.

13 Et le Seigneur sera dans l'allégresse à cause de ses enfants,
et il se complaira dans ses bien-aimés à jamais.

14 Alors exulteront Abraham et Isaac et Jacob,
et moi aussi je me réjouirai,
et tous les saints se revêtiront de justice[1].

II

LES SEPT PRÊTRES

Il ne fait pas de doute, selon moi, que le chapitre XVII vise une réalité historique précise. A la manière de tous les écrits sibyllins, il laisse au lecteur à deviner, mais il l'oriente vers la solution à l'aide de quelques traits subtilement choisis qui doivent apporter, du moins aux contemporains, une lumière jugée suffisante; ainsi fait notamment le *Commentaire d'Habacuc* quand il parle du « Prêtre impie ». Ici il est clairement question de sept Prêtres : le premier est nommé « l'Oint (consacré) pour le sacerdoce » (ὁ χριόμενος πρῶτος εἰς ἱερωσύνην); le second, simplement « l'Oint » (ὁ χριόμενος); le troisième, très clairement « le Prêtre » (ὁ δὲ τρίτος ἱερεύς), et ce même titre est sous-entendu pour le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième. Sept prêtres qui se suivent, qui se succèdent, ainsi que dans une dynastie. Le sacerdoce de chacun est appelé un « jubilé » : on parle du « premier jubilé », du « second jubilé », et aussi du « septième ». Le mot de « jubilé » ne saurait évidemment avoir ici son sens propre, celui d'une période de sept semaines d'années; par une transposition curieuse, il désigne le temps d'un sacerdoce, d'un pontificat, quelle qu'en soit la durée exacte. Ce qu'il faut noter, c'est que les sept jubilés constituent une lignée sacerdotale unique : on l'appelle simplement « le sacerdoce » (ἡ ἱερωσύνη) tant dans XVII, 1 que dans XVIII, 1.

De quel « sacerdoce », de quelle dynastie sacerdotale s'agit-il? Début saint et glorieux, fin misérable et criminelle : ceci ne suggère-t-il pas, de prime abord, que l'auteur a en vue la dynastie asmonéenne, qui commence si bien avec Judas Machabée et tourne si mal à partir de Jean Hyrcan et surtout d'Aristobule Ier? Examinons donc cette hypothèse; vérifions en détail si les notes dont l'auteur caractérise chacun des sept jubilés correspondent à ce que nous savons concernant Judas et ses successeurs.

[1] Telle est la leçon la mieux attestée : δικαιοσύνην. Dans plusieurs témoins, au contraire : εὐφροσύνης « allégresse », leçon retenue par Charles. Mais le mot « justice » termine très bien cet hymne messianique.

Judas d'abord. Nul ne contestera qu'il ait été « grand », lui, le vainqueur des armées d'Antiochus Epiphane et le libérateur de la nation juive. Bien vite, on le sait, le Machabée devint une figure d'épopée; qu'on lise, dans I *Mac.*, III, 3-9, le poème où est exaltée sa geste héroïque. Le *Testament* annonce sur le ton épique : « et en ses jours joyeux il se lèvera pour le salut du monde » ; Judas, en sauvant la foi juive, la seule vraie foi, fut aussi le sauveur du monde. « En ses jours joyeux » : oui, ce furent des jours de joyeuse victoire; qu'on se rappelle I *Mac.* : « il réjouit Jacob par ses exploits » (III, 7), et encore : « ils menèrent la guerre d'Israël avec allégresse ». Le *Testament* insiste sur le caractère sacro-saint de ce héros et, plus précisément, sur son sacerdoce : il est nommé « le premier Oint (consacré) pour le sacerdoce » ; en outre, est-il dit, « il parlera à Dieu comme à un père » : cette intimité filiale avec Dieu est le signe de son exceptionnelle piété; aussi, ajoute-t-on, « son sacerdoce sera pleinement avec le Seigneur ».

Ni I *Mac.*, ni II *Mac.*, il est vrai, ne présentent Judas comme ayant exercé la fonction de grand-prêtre : en son temps, le grand-prêtre fut Alcime, lequel mourut en 159 (I *Mac.*, IX, 54-57), un an *après* Judas; après un vacance de sept années, Jonathan devint grand-prêtre en 152 (I *Mac.*, X, 21). Mais il est bien connu que Josèphe présente autrement les choses : Alcime aurait exercé la grande-prêtrise durant quatre ans et serait mort *avant* Judas; à la mort d'Alcime, Judas aurait été porté par le peuple à la grande-prêtrise, qu'il aurait exercée jusqu'à sa mort, durant trois ans (*AJ*, XII, 10, 6, § 413-414, 419; XII, 11, 2, § 434). Quant à Jonathan, il aurait été nommé grand-prêtre « quatre ans après la mort de son frère Judas », et Josèphe précise que « pendant ces quatre ans il n'y avait pas eu de grand-prêtre » (*AJ*, XIII, 2, 3, § 46). Nous n'avons pas ici à rechercher quelle tradition est historiquement préférable, celle de I *Mac.*, ou celle dont témoigne Josèphe. Il nous suffit de constater qu'une tradition juive bien attestée attribuait à Judas l'exercice de la grande-prêtrise : qu'elle soit légendaire et tendancieuse ou non, c'est cette tradition-là, auréolant Judas de la gloire sacerdotale, que notre auteur, selon nous, a suivie; à ses yeux, Judas fut un « Oint » sacerdotal, un grand-prêtre et même un grand-prêtre parfait, exemplaire, paré d'une sainteté quasi-messianique [1].

Si Judas est bien « le premier Oint », le second Oint de notre liste doit être son frère et successeur Jonathan (161-143). Qu'en est-il en fait? Voici d'abord ce qui vise son accession au pouvoir : « Dans le second jubilé l'Oint sera promu à cause du deuil d'un bien-aimé ». Qui est ce bien-

[1] Qu'on pense au Psaume CX, que maints exégètes datent de l'époque machabéenne et rapportent, à tort ou à raison, soit à Jonathan, soit à Simon.

aimé dont le deuil, dont la mort est cause de la promotion d'un second Oint? Il est permis, je crois, de reconnaître sous ce vocable Judas Machabée lui-même, le « bien-aimé » de Dieu auquel il parlait comme à un père et le « bien-aimé » de son peuple. Quand il tomba sur le champ de bataille, sa mort fut célébrée par un deuil solennel : « Tout Israël le pleura et se lamenta grandement sur lui et mena le deuil durant de longs jours, en disant : Comment est tombé le vaillant, celui qui sauvait Israël? » (I *Mac.*, IX, 20-21). La connexion entre la mort de Judas et la promotion de Jonathan est clairement indiquée dans I *Mac.*, X, 28-31 : « Alors tous les amis de Judas se rassemblèrent et dirent à Jonathan : Depuis que ton frère Judas est mort, il ne se trouve plus d'homme semblable à lui pour marcher contre les ennemis... Nous t'avons donc choisi aujourd'hui pour être à sa place notre chef et notre commandant dans la guerre que nous menons. Et Jonathan reçut à ce moment-là le commandement et il se leva à la place de Judas son frère. » Selon ce récit, Jonathan ne fut pas immédiatement promu grand-prêtre; il le fut seulement en 152, comme nous l'avons rappelé plus haut. Mais la phrase du *Testament :* « l'Oint sera promu à cause du deuil d'un bien-aimé » est un raccourci; il n'était pas nécessaire ici de distinguer promotion au pouvoir et promotion au sacerdoce.

A Jonathan conviennent aussi les assertions qui suivent : « et son sacerdoce sera honoré, et il sera glorifié par tous ». Que d'honneurs, en effet, connut ce grand-prêtre juif! Voici d'abord en quels termes déférents et élogieux Alexandre Balas lui notifie son élévation à la grande prêtrise : « Le roi Alexandre à son frère Jonathan, salut! Nous avons appris que tu es un homme vaillant et digne d'être notre ami. Aussi t'établissons-nous aujourd'hui grand-prêtre de ta nation avec le titre d'ami du roi... » Et Balas accompagne cette lettre de l'envoi d'un vêtement de pourpre et d'une couronne d'or (I *Mac.*, X, 18-20). Là-dessus Démétrius Ier, rival de Balas, écrit de son côté à Jonathan pour l'assurer, en renchérissant, de son estime et de sa faveur (X, 26-45). Quand Balas, après la mort de Démétrius, épouse à Ptolémaïs la fille du roi d'Égypte, il invite Jonathan aux solennités dont ce mariage est l'occasion : celui-ci, lisons-nous, « se rendit pompeusement à Ptolémaïs et il rencontra les deux rois »; Alexandre Balas revêtit Jonathan de la pourpre, le fit asseoir auprès de lui et l'inscrivit au nombre de ses « premiers amis » (X, 51-56). Jonathan admis dans la société des deux monarques auxquels obéissent la Syrie et l'Égypte et participant en tiers à leur alliance : quel honneur et quelle gloire pour le grand-prêtre juif! Plus tard, quand Démétrius II eut pris le pouvoir, Jonathan sut capter pareillement la faveur du nouveau monarque : celui-ci « agit envers lui comme avaient fait ses prédécesseurs, et il lui confirma la grande prêtrise et tous les autres honneurs qu'il avait anté-

rieurement, et il le fit compter parmi les premiers amis» (XI, 26-27). Puis, quand eut tourné la fortune de Démétrius II, Jonathan reçut de Tryphon et du jeune Antiochus les mêmes avantages et les mêmes honneurs (XI, 57-59). Vraiment, l'habile grand-prêtre ne fut-il pas «glorifié par tous»?

Après Jonathan, c'est Simon, son frère, qui fut appelé à lui succéder (143-135). Concernant le «troisième Prêtre», notre passage dit simplement qu'«il disparaîtra tristement». Ce trait si laconique, visant seulement la mort du pontife, semble indiquer de la part de notre auteur un jugement réticent, sinon pleinement défavorable; on notera aussi que ce pontife est appelé «Prêtre», et non plus «Oint», — ce titre d'«Oint» étant peut-être pour les deux premiers chargé de quelque intention messianique. Il est clair, en tout cas, que les mots «il disparaîtra tristement» conviennent au mieux à Simon, qui mourut dans une embuscade au cours d'un banquet, assassiné avec deux de ses fils par son propre gendre, Ptolémée. Ce Ptolémée, est-il raconté (I *Mac.*, XVI, 15-16), «agissant par ruse, les reçut dans un fort appelé Dôk, qu'il avait fait construire, et leur servit un grand banquet; il avait caché là des hommes : lorsque Simon et ses fils furent ivres, Ptolémée se leva avec ses gens et, prenant leurs armes, ils se précipitèrent sur Simon dans la salle du festin et ils le tuèrent avec ses deux fils...». Triste fin, n'est-il pas vrai, que celle de ce pontife traîtreusement assassiné alors qu'il était ivre! Quant à sa vie, notre auteur n'en dit rien; I *Mac.* signale le faste de Simon, «son buffet garni de vaisselle d'or et d'argent» (XV, 32) : un tel luxe, une telle opulence ne recommandaient guère Simon à l'admiration d'un pieux Essénien!

A Simon succéda son fils Jean Hyrcan (135-104). Est-ce lui le «quatrième» prêtre de notre liste? Celui-ci, note le *Testament*, «sera dans les douleurs, car l'iniquité s'accumulera sur lui en abondance, et tous (les enfants d')Israël se haïront l'un l'autre». Le trait final ne convient-il pas parfaitement pour caractériser l'époque de Jean Hyrcan? C'est sous ce grand-prêtre, en effet, au témoignage formel de Josèphe, que commença la lutte entre les sectes juives, — plus précisément entre Sadducéens et Pharisiens, — lutte qui dégénéra en une véritable guerre civile et s'aggrava encore sous ses successeurs. Quant aux deux premières assertions, leur sens n'est pas très clair : visent-elles simplement les «douleurs» et l'«iniquité» dont s'accompagna la lutte des partis? Bien des violences furent alors commises de part et d'autre; Josèphe, qui est favorable à Jean Hyrcan, présente ainsi les choses : «Les prospérités de Jean et de ses fils provoquèrent dans le peuple la jalousie, puis la sédition : un grand nombre de citoyens, après avoir conspiré contre eux, continuèrent à s'agiter jusqu'au jour où leur ardeur les jeta dans une guerre ouverte, où

les rebelles succombèrent» (*BJ*, I, 2, 8, § 67). Les dissensions qui déchirèrent Israël sous Jean Hyrcan suffisent sans doute à justifier les termes employés par notre auteur. Si Josèphe porte sur son pontificat un jugement d'ensemble nettement favorable (*AJ*, XIII, 10, 7, § 299-300; *BJ*, I, 2, 8, § 67-69), rien n'oblige à admettre que telle fut l'opinion qu'eut de lui la secte essénienne.

Ainsi, en ce qui concerne les quatre premiers prêtres de la dynastie, l'auteur de notre passage — un maître du style sibyllin —, sans violer leur anonymat, s'est ingénié à les désigner par quelques traits typiques. Pour les trois autres prêtres qui complètent le septénaire, il n'a pas jugé nécessaire d'apporter la même précision : pour qui avait compris quels étaient les quatre premiers, et donc de quelle dynastie sacerdotale on parlait, point n'était besoin d'être guidé pour l'identification des trois autres. Il était même mieux, étant donné que la secte de l'Alliance tenait ceux-ci en parfaite exécration, de les laisser ensevelis dans l'oubli et dans le mépris : «Le cinquième disparaîtra dans les ténèbres. Pareillement aussi le sixième et le septième». Tous trois sont des fils de ténèbres, et leur fin est dans les ténèbres : condamnation péremptoire et sans appel. Rappelons ici leurs noms. Le cinquième, c'est Aristobule Ier (104-103), fils et successeur de Jean Hyrcan, le premier des grands-prêtres qui osa prendre le titre de roi. Le sixième, c'est Alexandre Jannée (103-76), frère du précédent, célèbre par sa persécution à l'égard des Pharisiens. Le septième, — si l'on passe le règne d'Alexandra (76-67), qui, de toute évidence, ne pouvait être comptée dans la série des «prêtres» —, c'est Aristobule II (67-63), fils d'Alexandre Jannée, qui succéda à sa mère Alexandra [1].

III

LE CRIME ET LE CHÂTIMENT

Avec le septième jubilé, — entendons, si notre interprétation est exacte, avec le pontificat d'Aristobule II, — nous arrivons au point essentiel, vers lequel tend, à vrai dire, toute cette petite apocalypse : «Or, dans le septième (jubilé) il y aura une souillure (telle) que je ne puis (la) dire devant les hommes; car ils la connaîtront, ceux qui l'auront commise! A cause de cela ils seront faits captifs et ils seront pillés, et leur pays et leurs biens

[1] Sous Alexandra, il est vrai, la grande prêtrise fut exercée par Hyrcan II, fils aîné d'Alexandre Jannée, mais celui-ci ne gouverna pas : notre auteur avait donc le droit de le passer dans la liste des *grands-prêtres dynastes* qui va de Judas à Aristobule II.

seront anéantis». Quel est donc ce sacrilège inouï commis sous Aristobule II? Et quel est ce châtiment?

Il est tout indiqué de chercher la réponse à ces deux questions d'abord dans le *Testament de Lévi* lui-même. Trois passages doivent être ici rappelés; en chacun d'eux le patriarche Lévi est censé s'adresser à ses lointains descendants, les prêtres impies qui vivront «à la fin des siècles» [1].

Voici le premier passage (chap. x) : «...Et voici, je suis innocent de votre impiété et du péché que vous commettrez à la fin des siècles contre le Sauveur du monde [2], égarant Israël et suscitant contre lui d'immenses malheurs de la part du Seigneur. Et vous commettrez des iniquités en Israël, au point que (le Seigneur) ne supportera pas Jérusalem à cause de votre malice, mais le voile du Temple sera déchiré pour qu'il ne cache pas votre honte. Et vous serez dispersés comme captifs parmi les nations, et vous deviendrez là un objet de malédiction et un objet de honte...».

Second passage (chap. XIV-XV) : «Quant à moi, mes enfants, je sais qu'à la fin des siècles vous commettrez des impiétés contre le Seigneur, portant les mains sur lui par malice; et vous deviendrez un objet de mépris parmi toutes les nations. Et en effet notre père Israël est pur de l'impiété des grands-prêtres qui porteront leurs mains sur le Sauveur du monde... Et vous ferez retomber la malédiction sur votre race, parce que la lumière de la Loi, qui fut donnée pour illuminer tout homme, vous aurez voulu la supprimer, enseignant des commandements contraires aux préceptes de Dieu. Vous volerez les offrandes faites au Seigneur, et vous déroberez des morceaux de choix sur ses portions, les mangeant impudemment avec des prostituées. Et c'est par convoitise que vous enseignerez les commandements du Seigneur. Vous profanerez les femmes mariées, et vous aurez commerce avec des prostituées et des femmes adultères, et vous prendrez pour femmes des filles des nations, et vos unions seront comme Sodome et Gomorrhe! Et vous vous gonflerez à cause de votre sacerdoce, vous élevant contre les hommes et, pire encore, contre les commandements de Dieu. Car vous mépriserez les choses saintes, pleins de dédain et de moquerie. A cause de cela, le Temple que le Seigneur aura choisi sera

[1] Je traduis ces passages, tout comme j'ai fait pour les chapitres XVII et XVIII, d'après le texte établi par Charles. Les critiques ont généralement dénoncé dans ces passages plusieurs interpolations ou remaniements chrétiens, qu'ils ont signalés par des crochets dans leurs traductions. Sans nier en principe la possibilité de quelques retouches ultérieures, je crois que les informations historiques nouvelles que nous possédons maintenant grâce aux manuscrits de Qoumrân permettent de tenir ces passages pour substantiellement authentiques; un nouvel examen, extrêmement minutieux, s'impose en vue de déterminer ce qui serait éventuellement un apport certainement chrétien. En attendant que ce travail ait pu être mené à bien, la prudence et le souci de l'objectivité déconseillent d'introduire les fameux crochets.

[2] Un manuscrit grec (*c*) ajoute ici χριστόν «l'Oint».

dévasté en conséquence de votre impureté : et vous-mêmes serez emmenés captifs dans toutes les nations, et vous serez pour elles un objet d'abomination, et vous recevrez confusion et honte éternelle de la part du juste jugement de Dieu, et tous vos ennemis se réjouiront de votre perte. Et si vous ne receviez miséricorde à cause d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, personne de votre race ne subsisterait sur la terre ».

Troisième passage (chap. XVI) : « Et maintenant, je sais que vous errerez durant soixante-dix semaines, et que vous profanerez le sanctuaire, et que vous souillerez les sacrifices. Et vous violerez la Loi, et vous mépriserez les paroles des Prophètes à cause de votre perversion mauvaise. Et vous persécuterez des hommes justes, et vous haïrez des pieux ; vous aurez en abomination les paroles de vérité. Et l'homme qui aura rénové la Loi par la Vertu du Très-Haut, vous le déclarerez menteur, et finalement vous vous précipiterez (sur lui) pour le tuer, ne sachant pas qu'il se relèverait (*αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα*), et faisant retomber sur votre tête le sang innocent à cause de la malice. Je vous le dis, à cause de lui votre sanctuaire sera dévasté jusqu'aux fondements. Et vous n'aurez plus un lieu pur, mais vous deviendrez parmi les nations un objet de malédiction et une dispersion, jusqu'à ce que lui-même il vous visite à nouveau et qu'il ait pitié et qu'il vous reçoive par la foi et l'eau ».

En chacun de ces trois passages se trouvent énoncés : d'abord les griefs à l'adresse des prêtres, ensuite le châtiment qui les atteindra, en même temps que Jérusalem et le peuple juif.

Parmi les griefs, certains rappellent de très près, jusque dans les termes mêmes, les accusations portées dans l'*Écrit de Damas* contre les adversaires de la secte de l'Alliance, ces prêtres cupides, débauchés et sacrilèges dans lesquels il est difficile de ne pas reconnaître, décrits de la façon la plus péjorative, les Sadducéens de l'époque asmonéenne. Maints passages des *Psaumes de Salomon* (notamment dans II, IV, VIII) stigmatisent également l'abominable conduite des prêtres, leurs profanations, leurs mœurs infâmes, leur avarice : rapprochement d'autant plus important que ces passages visent incontestablement la période qui précéda immédiatement la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), c'est-à-dire le temps des Alexandre Jannée et des Aristobule II. Josèphe confirme cette datation générale, quand il rapporte qu'Alexandre Jannée, pour fêter sa victoire sur ses sujets révoltés, banqueta publiquement avec des concubines (*AJ*, XIII, 14, 2, § 380), — trait qui s'accorde bien avec l'accusation portée dans le *Testament de Lévi* (XIV) contre les prêtres qui « mangent impudemment avec des prostituées ».

Mais, outre les griefs généraux, chacun des trois passages que nous avons cités signale un crime particulièrement révoltant : la persécution et

la mise à mort par les prêtres juifs d'un homme juste qualifié de « rénovateur de la Loi » (XVI) et aussi de « Sauveur du monde » (X, XIV). Une telle allusion ne pouvait que rester indéchiffrable, jusqu'à ce que fut connu, grâce aux découvertes de Qoumrân, le *Commentaire d'Habacuc*. C'est cet ouvrage, rédigé par un membre de la secte juive de l'Alliance, qui a levé le voile, de façon imprévue, sur la carrière de ce Maître de justice dont diverses mentions éparses dans l'*Écrit de Damas* nous avaient seulement fait connaître l'existence et l'éminent prestige religieux. L'étude du *Commentaire d'Habacuc* — qu'on veuille bien m'excuser de le rappeler — m'a amené il y a deux ans à conclure que le Maître de justice, chef et réformateur de la secte de l'Alliance, fut persécuté par le grand-prêtre Aristobule II, et aussi qu'il fut supplicié et mis à mort par celui-ci [1]. C'est ce Maître de justice, selon moi, que visent les passages cités du *Testament de Lévi* (X, XIV, XVI) ; et c'est à son supplice et à sa mise à mort que fait allusion la phrase énigmatique du chapitre XVII : « Or, dans le septième (jubilé) il y aura une souillure, etc. ». Cette phrase, à coup sûr, ne saurait viser les habituelles profanations dont les prêtres se rendaient coupables dans leur service du Temple comme dans leur conduite ; de telles profanations marquèrent non seulement le règne d'Aristobule II, mais encore les règnes précédents. Le singulier (*μιασμός*) indique qu'il s'agit d'un acte sacrilège particulier ; et ce crime fut d'une gravité hors de pair, si odieux qu'on n'ose « en parler devant les hommes ». A quoi bon, au reste, en parler ? Les auteurs de ce crime savent bien ce qu'ils ont fait : *ὅτι αὐτοὶ γνώσονται οἱ ποιοῦντες αὐτά.*

Quant au châtiment annoncé, la phrase du chapitre XVII, rapprochée des autres passages cités (X, XV, XVI), laisse clairement entendre de quel événement il s'agit : Jérusalem sera prise, le Temple profané, les Juifs emmenés captifs parmi les nations, le pays ruiné. Châtiment du crime commis sous Aristobule II, cet événement ne peut être que l'occupation de

[1] *Aperçus préliminaires* . . , p. 35-56 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXVII (1950), p. 129-171 ; *Vetus Testamentum*, I, n° 3 (1951), p. 200-215. La date du début du ministère du Maître n'est pas connue ; j'ai proposé de la faire remonter jusqu'aux dernières années du IIe siècle av. J.-C. Dans cette hypothèse, le Maître aurait poursuivi son œuvre pendant une quarantaine d'années : il aurait été le contemporain des trois Prêtres voués aux ténèbres, selon notre apocalypse : Aristobule Ier, Alexandre Jannée et Aristobule II. Plusieurs critiques ont soutenu que le Prêtre persécuteur visé par le *Commentaire d'Habacuc* était Alexandre Jannée, et non pas Aristobule II ; mais Jannée, en dépit de ses échecs militaires et politiques, fut-il jamais « livré aux mains de ses ennemis », comme précise le *Com. Hab.* (IX, 8-12) ? Ce trait, au contraire, convient parfaitement à Aristobule II, qui fut fait prisonnier par les Romains et mourut dans les fers. Il n'est pas exclu, toutefois, que le Maître de justice ait eu déjà maille à partir avec Alexandre Jannée. La thèse Alexandre Jannée et la thèse que je soutiens s'accordent du moins en ce qu'elles situent toutes deux le ministère du Maître dans le premier tiers du Ier siècle av. J.-C. ; cet accord, bien qu'approximatif, mérite d'être souligné.

Jérusalem et la prise du Temple par les soldats de Pompée. Les termes employés sont parfois hyperboliques ; c'est que, dans l'esprit de nos sectaires, la catastrophe présente évoque, en termes d'apocalypse, la grande catastrophe passée, celle de 586, quand Jérusalem fut prise par Nabuchodonosor, ses habitants déportés, le Temple détruit. Les *Psaumes de Salomon,* ici encore, doivent être cités [1] : ils témoignent de l'impression profonde que les malheurs de l'an 63 firent sur les Juifs contemporains, du moins dans les cercles pieux, dans la secte de l'Alliance. Qu'on relise, par exemple, le psaume II :

Dans son orgueil, le Pécheur [2] *a renversé avec le bélier les remparts fortifiés,*
et Tu ne l'as pas empêché.
Des nations étrangères ont gravi ton autel,
ils l'ont foulé insolemment avec leurs sandales.
Parce que les fils de Jérusalem avaient souillé le sanctuaire du Seigneur,
qu'ils avaient profané par des iniquités les dons offerts à Dieu,
à cause de cela (Dieu) a dit : « Otez-les, éloignez-les de moi!
<Je ne me complais> [3] *pas en eux! »*
Sa beauté glorieuse [4] *est devenue comme rien devant Dieu,*
elle a été méprisée jusqu'au bout.
Fils et filles subissent une affreuse captivité;
leur cou porte un sceau, une marque parmi les nations.
(Dieu) les a traités selon leurs péchés,
car il les a livrés aux mains de leurs vainqueurs.
Car il a détourné sa Face sans avoir pitié d'eux :
les jeunes et les vieux et leurs enfants ensemble;
car ils avaient commis le mal ensemble, refusant d'écouter...
Car les nations ont outragé Jérusalem en la foulant aux pieds;
on a arraché sa beauté de son trône glorieux.
Elle s'est revêtue d'un sac au lieu d'un costume brillant;
une tresse autour de sa tête au lieu d'une couronne!
Elle a enlevé la mitre glorieuse que Dieu avait mise sur elle;
sa beauté, dans le déshonneur, a été jetée à terre...

Ainsi, aux yeux de nos sectaires, les malheurs de l'an 63 furent la punition des profanations commises par les prêtres, la punition surtout du

[1] Il y a cinquante ans déjà, W. Bousset a très judicieusement reconnu dans *Test. Lévi,* X, XIV-XVI, par rapprochement avec les *Psaumes de Salomon,* l'allusion aux événements palestiniens de 63 (*ZNTW,* I, 1900, p. 189) ; cf. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums...* (3e éd., 1926), p. 15.

[2] Le Romain Pompée.

[3] Conjecture de Hilgenfeld qui corrige εὐόδωκεν en εὐδοκῶ.

[4] La beauté de Jérusalem.

crime perpétré sous Aristobule II contre le Maître de justice : oui, les coupables, à savoir le grand-prêtre et ses partisans, ont « fait retomber sur leur tête le sang innocent », selon l'expression même du *Testament de Lévi* (XVI), entraînant dans la catastrophe la masse du peuple juif. Qu'on le remarque bien : c'est la même idée qui se trouve exprimée dans le *Commentaire d'Habacuc*, XI, 2-8 (sur *Hab.*, II, 15) : « L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice au point de l'engloutir dans l'emportement de sa fureur. On a osé le dévêtir ; mais, au moment de la fête chômée du Jour des Expiations, il leur est apparu pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent au Jour du Jeûne, leur sabbat chômé ». Je ne puis revenir ici sur l'exégèse de ce difficile passage [1] ; en dépit des objections que certains m'ont opposées, je ne crois pas avoir à modifier ma première interprétation : la catastrophe qui frappa les Juifs au Jour du Jeûne, au Jour des Expiations, c'est la prise de Jérusalem par Pompée, dont une tradition ancienne, attestée à la fois par Josèphe et Strabon, fixe précisément la date au « Jour du Jeûne » de l'an 63. Et ce fut le châtiment de l'odieux sacrilège commis peu auparavant par Aristobule II et ses gens contre la personne même du Maître de justice.

IV

LE PRÊTRE NOUVEAU

La prise de Jérusalem, qui fit passer les Juifs sous la domination romaine, ouvrait une ère politique nouvelle dans l'histoire de la Palestine. A nos sectaires, imbus de rêveries apocalyptiques, elle apparut, du moins sur le moment, comme marquant la fin des temps, comme préludant à la venue de la période ultime, à l'avènement de l'ère messianique. Dans les chapitres X et XIV du *Testament de Lévi*, le crime contre le « Sauveur du monde », bientôt suivi du châtiment, est annoncé comme devant se commettre « à la fin des siècles » ; et, dans le chapitre XVI, ce crime prend place, semble-t-il, au terme des « soixante-dix semaines », chiffre mystique qui, depuis *Daniel*, désigne les 490 ans qui s'écouleront entre la chute de Jérusalem sous Nabuchodonosor et la Restauration définitive. Les malheurs de l'invasion et de l'occupation romaines, ce fut le signe que les temps nouveaux allaient bientôt, bientôt commencer.

Ces temps nouveaux, ces temps messianiques, c'est ce que notre

[1] Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXVII (1950), p. 168-169 ; *Vetus Testamentum*, I, n° 3 (1951), p. 208-214.

auteur décrit dans le chapitre XVIII, en une succession de petites strophes comptant généralement chacune deux ou trois vers; le tout compose un hymne d'une assez belle venue littéraire, et souvent d'une extrême densité doctrinale. Nous ne saurions ici en présenter une exégèse détaillée. J'attirerai seulement l'attention sur un point. Tout ce tableau de l'ère messianique est dominé par la figure d'un « Prêtre nouveau », qui, après le châtiment et la disparition des prêtres coupables, doit régner sur le monde régénéré. Quel est donc ce Prêtre nouveau? Est-ce une figure purement idéale? Ou bien est-ce un personnage historique idéalisé, magnifié par la foi?

Disons-le tout de suite : il me semble que ce Prêtre nouveau « auquel toutes les paroles du Seigneur seront révélées », c'est le Maître de justice lui-même, dont nous savons par le *Commentaire d'Habacuc* qu'il était un prêtre (II, 8) et que Dieu « lui fit connaître tous les Mystères des paroles de ses serviteurs les Prophètes » (VII, 4-5). Après sa carrière terrestre, après sa mort ignominieuse, le voici maintenant transporté sur le plan eschatologique, paré de toute la gloire messianique, intronisé comme Chef de l'univers nouveau. « Sauveur du monde » : c'est ainsi que le qualifient, ainsi que nous l'avons vu, les chapitres X et XIV du *Testament de Lévi;* cette fonction de « Sauveur du monde », il continue à l'exercer, lui, devenu le Prêtre éternel, durant cette ère nouvelle qu'il illumine de sa sainteté. L'instruction fondamentale sur les deux Esprits, dans le *Manuel de Discipline* (III, 13 — IV, 26)[1], enseigne clairement qu'au temps ultime, au temps du Renouvellement, « la Vérité se produira à jamais sur la terre » et que « la Perversité n'existera plus » (IV, 19, 23), que c'en sera fini de l'empire de l'Ange des ténèbres (III, 21, IV, 18), que « les justes comprendront la Connaissance du Très-Haut » (IV, 22) : tous ces traits sont repris dans notre hymne messianique; mais l'œuvre salvifique est reportée tout entière sur le Prêtre nouveau. C'est lui qui « supprimera toutes les ténèbres de dessous le ciel » (4); c'est grâce à lui que « la Connaissance du Seigneur se répandra sur la terre comme l'eau des mers » (5, cf. 3, 9); c'est « sous son sacerdoce » que « le péché disparaîtra » (8); c'est « par lui » que « Bélial sera enchaîné » (12). L'instruction sur les deux Esprits ignore cet Oint eschatologique; elle met en scène seulement l'Esprit de vérité et l'Esprit de perversion, et c'est Dieu qui, au moment de la Visite, extermine à jamais la Perversité (*Manuel*, IV, 18-19) : dans l'hymne du *Testament de Lévi*, au contraire, le Prêtre nouveau devient comme le suppôt de l'Esprit d'intelligence et de sanctification (7), et c'est lui qui enchaîne Bélial, l'Esprit mauvais (12). On touche ici du doigt

[1] Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLII (juillet-septembre 1952), p. 5-35.

le progrès de la croyance : autour du personnage du Prêtre nouveau se cristallisent et s'ordonnent de façon nouvelle les notions essentielles de l'ancienne eschatologie.

De ce Prêtre nouveau, le *Testament de Lévi* fait encore mention dans un autre passage (VIII, 11-15), qui me semble être de la même époque et peut-être de la même main que notre chapitre XVIII. En voici la traduction : « Lévi, ta postérité sera divisée en trois principes (*ἀρχάς*), pour signaler la gloire du Seigneur à venir. Et le premier lot (*ὁ πρῶτος κλῆρος*) sera grand, et il n'y en aura pas d'autre au-dessus de lui [1]. Quant au second, il sera dans le sacerdoce. Quant au troisième, il sera appelé d'un nom nouveau, parce que, roi, il se lèvera de Juda [2] et exercera [3] un sacerdoce nouveau ⟨ ⟩ pour toutes les nations [4]. Sa présence (*παρουσία*) est bien-aimée en tant qu'(il est) Prophète du Très-Haut, issu de la semence d'Abraham notre père ». Charles propose de reconnaître dans le premier lot Moïse, dans le second le sacerdoce aaronide, dans le troisième les princes machabéens. Sans doute a-t-il raison en ce qui concerne les deux premiers. Mais, pour le troisième, il me semble exclu qu'on ait affaire ici à la dynastie asmonéenne ; de même que le premier lot désigne un seul individu, Moïse, de même la description du troisième lot semble bien viser un seul personnage : un prêtre « appelé d'un nom nouveau », dont la « présence » est l'objet d'un tendre amour, en tant qu'il est « Prophète du Très-Haut ». Ce Prêtre qui « exerce un sacerdoce nouveau », de même que le « Prêtre nouveau » du chapitre XVIII, c'est, selon moi, le Maître de justice lui-même, inaugurant après sa mort et dans la joie des temps nouveaux le sacerdoce messianique.

Dans la petite notice du chapitre VIII, deux traits me semblent devoir être soulignés : ce prêtre est qualifié de « Prophète du Très-Haut », et il est qualifié de « roi », de roi qui « se lèvera de Juda ». L'hymne du chapitre XVIII ne contredit nullement à ces deux appellations. N'est-il pas « Prophète du Très-Haut », ce Prêtre nouveau « auquel toutes les paroles du Seigneur seront révélées » (2)? Et surtout, n'est-il pas désigné comme le

(1) Leçon des manuscrits grecs du groupe *α*.

(2) Telle est la leçon unanime des manuscrits : *ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται*. Charles, néanmoins, corrige *ἐκ* en *ἐν* : « because a king shall arise in Judah ». Cette correction me semble hasardeuse et inutile.

(3) Le texte porte *ποιήσει* (= יעשה) ; Charles traduit « shall establish » : il me semble plus conforme au substrat hébreu de traduire « exercera ».

(4) La plupart des témoins appuient la leçon suivante : *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη* « à la manière des nations pour toutes les nations » ; le manuscrit grec *d*, cependant, supprime les mots *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν*. On a peut-être ici une dittographie = לפי הגוים לכול הגוים. Charles, dans sa traduction, sacrifie les derniers mots : *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* (= לכול הגוים) ; avec *d*, je crois préférable de les garder et de considérer *κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν* (= לפי הגוים) ou comme un doublet ou comme un texte altéré.

Roi messianique, lui « dont l'astre se lèvera dans le ciel comme (celu d')un roi » (3)? Ces derniers mots se réfèrent sans conteste au texte fameu de *Nombres*, XXIV, 17 : « Un astre se lève de Jacob, un sceptre surgi d'Israël... », texte dont l'interprétation messianique est attestée notam ment dans l'*Écrit de Damas* (VII, 18-21); l'hymne du *Testament de Lé* précise que l'astre du Prêtre nouveau est aussi l'astre d'un roi, et la notic du chapitre VIII, que ce roi « se lèvera de Juda ». Prêtre nouveau issu d Lévi, Roi messianique issu de Juda, Prophète du Très-Haut : tels sont le titres essentiels qui définissent, dans l'âme de ses fidèles, la personnalit transcendante du Maître de justice. Peut-on savoir quelque chose du processus intellectuel qui a abouti à cette transfiguration?

Une phrase, brève et furtive dans le *Manuel de Discipline*, me sembl avoir ici une très grande importance : « Et ils seront régis par les ordon nances premières dans lesquelles les membres de la Communauté com mencèrent à être instruits jusqu'à la venue d'un Prophète et des Oint d'Aaron et d'Israël (עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל) » (IX, 10-11). Cett petite phrase demeure assez énigmatique, et je ne tenterai pas ici d'e élucider tout le mystère; ce qui me semble sûr, c'est qu'elle fait allusion deux phases essentielles dans l'histoire de la secte : l'une, celle des com mencements, pendant laquelle furent seules en vigueur « les ordonnance premières »; l'autre, qu'inaugure « la venue d'un Prophète ». Ce Prophète qui, sans abolir les ordonnances premières, les complète par des ordon nances nouvelles, quel est-il, sinon encore ici le Maître de justice, l réformateur vénéré de la secte de l'Alliance? Or, cette mention du Pro phète est immédiatement suivie de celle des « Oints d'Aaron et d'Israël » le mot « Oints » est au pluriel cst. (משיחי) — ou peut-être au duel; i serait tout à fait arbitraire de le corriger en un sg. (משיח). Comme l *Manuel* mentionne ailleurs un « Oint d'Israël » (1), il me semble que l'ex pression « Oints d'Aaron et d'Israël » peut fort bien se comprendr comme ceci : « Oint d'Aaron et Oint d'Israël » (2). Cette mention des deu Oints, après celle du Prophète, vise-t-elle la venue *ultérieure* de ces deu Oints, dont le Prophète serait considéré seulement comme le précurseur Cette interprétation, je crois, peut se soutenir. Quoi qu'il en soit, la fo

(1) Dans les deux colonnes initiales encore inédites; cf. D. BARTHÉLEMY, dans *Revu Biblique*, LIX (1952), p. 204.

(2) Telle est notamment l'opinion de D. BARTHÉLEMY, *loc. cit.*, et de J. T. MILIK, *Verbu Domini*, XXX (1952), p. 39-40. Ce dernier auteur considère, en outre, que, dans l'*Écr de Damas*, l'expression « Oint (משיח) d'Aaron et d'Israël » est probablement une correcti intentionnelle d'époque médiévale et qu'il faudrait partout rétablir « Oints » (משיחי); ma un tel radicalisme ne s'impose nullement. L'expression attestée « Oint d'Aaron et d'Israë (au sing.) dans l'*Écrit de Damas* me semble pleinement acceptable, comme nous allo bientôt le voir.

au Prophète s'accompagne clairement d'une foi proprement messianique ayant sans doute un double objet : l'Oint d'Aaron et l'Oint d'Israël.

L'Oint d'Aaron, c'est évidemment un prêtre ; l'Oint d'Israël, un laïque. Ce dualisme messianique se retrouve en maints passages des *Testaments des Douze Patriarches :* d'une part, le Messie fils de Lévi ; d'autre part, le Messie fils de Juda [1]. D'autres passages des *Testaments,* il est vrai, unifient les deux Messies en une seule et même figure : notamment, dans le *Testament de Lévi,* le chapitre XVIII et la section citée du chapitre VIII. Ces passages correspondent à un stade ultérieur des spéculations messianiques. C'est, je crois, quand le Maître de justice fut messianisé qu'on transféra sur lui, sur un seul et même personnage, les deux qualités, antérieurement distinctes, d'Oint d'Aaron et d'Oint d'Israël.

Rien d'étonnant, dès lors, si l'*Écrit de Damas,* que je date approximativement du milieu du Ier siècle av. J.-C., au lieu de parler des « Oints d'Aaron et d'Israël », comme le *Manuel de Discipline* (IX, 11), qui me semble un peu plus ancien, ne connaisse plus qu'un seul Oint : « l'Oint d'Aaron et d'Israël ». Cette expression s'y rencontre plusieurs fois : « durant le temps de la malice, jusqu'à l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël » (XII, 23) ; « quand viendra l'Oint d'Aaron et d'Israël » (XIX, 10-11) ; « jusqu'à l'avènement de l'Oint issu d'Aaron et d'Israël » (XX, 1) [2]. En tous ces passages, il s'agit de la venue de l'Oint à la fin des jours, quand sera définitivement clos le temps de la malice et que s'exercera le grand Jugement. Quel est cet Oint? Est-ce purement un Messie futur, un Messie transcendant, héros du seul monde à venir? Ou bien cet Oint eut-il un destin, une carrière terrestres? Il me semble que la réponse se trouve dans cette autre phrase du même *Écrit de Damas* (VI, 10-11) : « durant tout le temps de la malice, jusqu'à l'avènement du Maître de justice à la fin des jours ». Ce texte est capital ; en effet, le parallélisme étroit de cette formule-ci avec cette autre, que nous avons citée plus haut : « durant le temps de la malice, jusqu'à l'avènement de l'Oint d'Aaron et d'Israël » (XII, 23), suggère sans aucun doute de la façon la plus pressante que « l'Oint d'Aaron et d'Israël », c'est le Maître de justice lui-même.

L'identification de l'Oint d'Aaron et d'Israël avec le Maître de justice est plus ou moins niée par certains. Le Père van der Ploeg, par exemple, a récemment formulé cette objection [3] : « Le Docteur de la justice n'est pas le Messie tout court ; dans le document de Damas, il est expressément distingué du Messie futur d'Aaron et d'Israël ». Et l'auteur cite ce texte de

[1] Cf. R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches* (Strasbourg, 1930), p. 97-105.

[2] Aussi très probablement XIV, 19, où le texte est mutilé : ה אהרון וישראל [משי].

[3] *Bibliotheca Orientalis,* VIII (1951), p. 13.

l'*Écrit de Damas* (XIX, 35-XX, 1) : « . . . depuis le jour où fut enlevé le Maître unique jusqu'à l'avènement de l'Oint issu d'Aaron et d'Israël ». Mais ce texte ne doit-il pas être interprété à la lumière des autres passages du même *Écrit de Damas* où il est question du Maître de justice et de l'Oint? Dès lors, est-il si difficile de concevoir que, dans la phrase alléguée, l'auteur se soit servi de deux expressions différentes pour désigner un seul et même personnage? Un tel procédé relève de la plus élémentaire rhétorique. Il se justifie ici d'autant mieux que chacune des deux expressions est fort bien choisie : quand il s'agit de la mort du grand Juste, l'auteur emploie l'expression « Maître de justice », laquelle convient mieux à sa carrière terrestre; quand il s'agit, au contraire, de son avènement eschatologique, il lui donne le titre d'Oint, puisque cet avènement est comme l'épanouissement de sa qualité messianique. Cette exégèse n'est pas nouvelle; dès 1910, S. Schechter, le premier éditeur et traducteur de l'*Écrit de Damas*, l'a énoncée de façon très claire : « Le Maître unique, dit-il notamment, ou le Maître de justice, est identique au משיח, à l'Oint issu d'Aaron et d'Israël, dont l'avènement est attendu par la secte, par qui Il leur fit connaître Son Esprit saint... Ce qu'il faut spécialement noter c'est que le Messie de la secte est un prêtre, un descendant d'Aaron et d'Israël... »[1]. Une telle exégèse, bien qu'elle n'ait pas été acceptée par tous, me semble être la plus cohérente, la plus pénétrante, la plus naturelle.

Oui, le Maître de justice devint pour ses fidèles un Prophète et un Messie. Le *Commentaire d'Habacuc*, il est vrai, ne lui donne pas explicitement le titre d'« Oint »; mais du moins il atteste son exceptionnel prestige. Expliquant, en effet, le texte fameux : *Le juste vivra par sa foi* (*Hab.*, II, 4), le commentateur ajoute cette précision, qui est pour nous un trait de lumière : « par sa foi dans le Maître de justice » (VIII, 3). L'importance de cette formule, si furtive qu'elle soit, ne saurait échapper à personne : le Maître de justice est devenu pour ses adeptes l'objet essentiel de la foi; c'est la foi en lui qui fait vivre. Et c'est précisément parce qu'il occupa une place hors de pair dans la vie mystique de la secte qu'on se préoccupa de retrouver dans les anciens oracles bibliques l'annonce de son œuvre et de son destin : c'est ce que nous montrent, en effet, non seulement le *Commentaire d'Habacuc*, mais encore le *Commentaire de Michée* dont la grotte de Qoumrân nous a livré quelques fragments, comme on l'a appris récemment. L'éditeur de ces fragments[2] dit excellemment, en conclusion de son étude : « La comparaison des deux midrashim (*Commentaire*

[1] *Fragments of a Zadokite work*, p. XII.

[2] J. T. Milik, *Fragments d'un midrash de Michée dans les manuscrits de Qumrân*, dans *Revue Biblique*, LIX (1952), p. 412-418.

d'Habacuc et *Commentaire de Michée*) — on y peut ajouter les exemples d'interprétation biblique du *Manuel de Discipline* et de l'*Ecrit de Damas* — donne l'impression qu'il existait dans les milieux esséniens une tradition exégétique très forte et bien caractérisée, où ...frappe la volonté de lire dans tous les prophètes, sinon dans toute la Bible, l'histoire du Maître légitime et de sa Congrégation ». Une telle volonté, un tel effort ne signalent-ils pas de la façon la plus claire l'éminente dignité reconnue à ce Maître, lui que les anciens prophètes sont censés avoir annoncé et qui devient en quelque sorte le centre et la clé de la Révélation ancienne? En une époque d'extrême fermentation mystique, au sein d'une secte intensément messianiste, n'est-il pas grandement plausible qu'on ait proprement messianisé le Maître que la foi avait porté si haut et dont la gloire était sans pareille?

Le chapitre XVIII du *Testament de Lévi*, selon moi, est sans doute le premier témoin de cette messianisation du Maître de justice. Tout comme le chapitre XVII, auquel il est étroitement soudé, il me semble avoir été rédigé peu de temps après 63. Hyrcan II, on le sait par Josèphe (*AJ*, XIV, 4, 4, § 73), reçut de Pompée, dès 63, la charge de grand-prêtre. Dans notre document, ce pontificat d'Hyrcan II est passé sous silence : la dynastie asmonéenne se clôt avec Aristobule II, le septième Prêtre; aussitôt après celui-ci commence le sacerdoce du Prêtre nouveau. Une telle perspective ne se conçoit guère que dans les moments qui suivirent de près la catastrophe.

Bien entendu, la datation proposée pour nos deux chapitres ne préjuge pas de la date à attribuer à l'ensemble des *Testaments;* la collection que nous possédons s'est constituée progressivement : les morceaux qui la composent ne sont pas tous de la même époque. En fait, les vues exprimées dans notre section contredisent d'autres passages. C'est que, dans la secte juive de l'Alliance, les doctrines n'étaient pas figées; sur plus d'un point, elles évoluèrent en fonction des circonstances. Elles ne furent pas non plus l'œuvre d'un seul homme : que de docteurs, que de prophètes dut compter la secte essénienne! Sur la base des enseignements essentiels, quelle variété de spéculations et de rêves dut apparaître en ce milieu d'inspirés! L'étude des doctrines esséniennes, que les textes de la mer Morte font entrer dans une phase nouvelle, et notamment l'étude du messianisme essénien, devront tenir le plus grand compte de cette mobilité et de cette diversité essentielles.

Paris, octobre 1952.

A. DUPONT-SOMMER.

LA DÉESSE ŠEGAL

Lors de l'exploration archéologique effectuée en 1951 à Hatra par le Service des Antiquités de l'Irak on a découvert, sur le pied d'une coupe de marbre, une inscription araméenne que le premier interprète, M. Fouad Safar lit de la manière suivante :

QRB 'BDGDY (B)R LŠGL' DKYR LṬB

« A offert 'BDGDY fils de LŠGL', qu'on se souvienne de lui en bien [1]. »

En fait le fac-similé ne permet nullement de suppléer un B et le R de (B)R est lui-même des plus douteux. Nous proposons donc la lecture suivante pour la première partie de cette inscription :

QRB 'BDGDY LŠGL'

« A offert 'BDGGY à ŠGL' [2]. »

On serait ainsi en présence de la première attestation épigraphique directe d'un nom divin que l'onomastique palmyrénienne permettait déjà de déceler. On connaît en effet à Palmyre une quinzaine de femmes portant le nom de ŠGL [3], qu'on pouvait être tenté de considérer comme un appellatif faisant fonction de nom propre en se référant à l'hébreu *šēgāl*, mais qui doit être plutôt regardé comme un nom divin employé comme nom de personne, ce que tend à prouver le nom B(R)ŠG(L) connu par une tessère de Palmyre [4].

(1) F. Safar, *Kitābāt ul-Ḥaṭr*, in *Sumer*, 1951, partie arabe, p. 181, inscription n° 22.

(2) Voir notre compte rendu *Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra*, à paraître dans *Syria*, 1952.

(3) Voir *CIS*, 4058, 4148, 4149, 4155, 4156, 4199, 4345, 4495, 4547, 4548, 4554, 4585; Cantineau, *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, VIII, 114; *Syria*, 1930, p. 242; *Berytus*, 1935, p. 91. Il s'agit d'un nom exclusivement féminin, en dépit de ce que dit W. Goldmann, *Die palmyrenischen Personennamen*, Leipzig, 1935, p. 36. La lecture donnée par Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 312 de l'inscription *CIS*, 4554, sur laquelle il s'appuie, a été judicieusement corrigée par le rédacteur du *Corpus*.

(4) Seyrig, Ingholt, Starcky, *Recueil des tessères palmyréniennes*, n° 903. ŠGL étant un nom de femme, il est difficile de lire cette tessère « fils de ŠGL ». Nous lirions volontiers sur la tessère n° 764 du même recueil le nom propre (L)Š(G)L ou (L)Š(G)L('), on serait en présence d'un théophore du type LŠMŠ.

Dans l'article *Estrā* de son dictionnaire syriaque, le lexicographe nestorien Bar Bahlul énumère seize appellations locales de cette divinité que nous croyons utile de reproduire ici [1].

Définissant, d'après Bar Serušvay, Išoʿ de Merv et Grégoire de Nysse, les *Estrā* comme des idoles du sexe féminin et comme le nom de l'étoile « qui se lève en Orient à l'automne » [2], il poursuit :

« La déesse porte divers noms dans les différentes langues. Les ṬYY' [3] l'appellent 'WZY [4], les Grecs, Aphrodite, les QDYŠY' [5], ṬŠMQT [6], les Romains, Vénus, les Chaldéens, BLTY [7], les Araméens, 'STR' [8], les 'RZNY' [9], Reine du Ciel [10], les 'RBY' [11], NNY [12], on l'appelle BYDWK [13] en Perse, BYLTY en Elam, *ŠGL* et DLBT [14] *à Babylone*, HLWS [15] en Égypte, Artémis en Asie, DYWPWṬWS [16] est son nom

[1] Édition Duval, col. 244-245. Le passage est partiellement reproduit dans le *Thesaurus* de Payne-Smith, col. 326.

[2] Erreur relevée par une note arabe du manuscrit de Florence : « Je dis qu'il se trompe en prétendant qu'elle apparaît en Orient à l'automne, car la détermination de sa trajectoire est indépendante des saisons ».

[3] Désignant originellement les gens de la tribu de Ṭā'y, ce nom a pris en syriaque le sens d'Arabes en général.

[4] Il s'agit de la déesse arabe al-'Uzzā ; voir Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 34 et suiv. et Février, *Religion des Palmyréniens*, p. 19 et suiv.

[5] Nom d'une tribu persane des bords de la Caspienne qu'on identifie aux Καδούσιοι des auteurs classiques ; voir Nöldeke, *ZDMG*, XXXIII, p. 157.

[6] Donné comme un des noms de la planète Vénus ; voir Payne-Smith, *Thesaurus*, col. 1532. Peut-être faut-il y reconnaître le nom divin accadien *taʾmētu*, comme le suggère la variante ṬŠMWT du *Codex Huntlerianus*, l'emphase de l'initiale pouvant provenir d'un accident de transmission. Sur *taʾmētu*, voir Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, p. 470-471.

[7] De l'accadien *beltu*, « maîtresse », fréquemment employé par les auteurs syriaques ; voir, par exemple, Cureton, *Spicilegium Syriacum*, p. 44. Par « Chaldéens », il faut peut-être entendre ici les astrologues.

[8] La présence d'un ' initial fait remonter ce nom à l'accadien *ištar* plutôt qu'au sémitique occidental 'ŠRT.

[9] Habitants d'une province arménienne voisine de la Mésopotamie. Voir Payne-Smith, col. 374.

[10] Un des titres d'Ištar est *bēlit šamē* (Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, p. 333).

[11] Ce sont les habitants de la région appelée BYT 'RBY' dans les textes syriaques. Elle s'étend entre Nisibe et le Tigre.

[12] On reconnaît l'antique nom divin mésopotamien Nanā, fréquemment mentionné dans les textes syriaques (voir, par exemple Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Martyren*, p. 29).

[13] Comparer le persan *bīdulḫt*, nom de la planète Vénus. D'après Hoffmann, *Auszüge...*, p. 128, ce nom viendrait de BYLT DWKT, « la vierge Belti ».

[14] C'est le sumérien DILI-PAṬ, un des noms d'Ištar. Comparer le Δελεφατ d'Hésychius et le Dlibat ou Libat des Mandéens (sur l'origine de cette dernière forme, voir E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, p. 79).

[15] Je n'ai pu découvrir l'origine de ce nom.

[16] Le Supplément du *Thesaurus* de Payne-Smith, p. 88, l'interprète comme une transcription du grec Διοπετής « venu de Zeus », épithète parfois appliquée à des statues divines descendues du ciel (ainsi *Iphigénie en Tauride*, 977). La persistance du souvenir du culte éphésien chez les auteurs chrétiens de langue syriaque est attestée par les vers 47-48 de l'homélie sur la chute des idoles de Jacob de Saroug (édition Landersdorfer, Munich, 1914).

à Ephèse, c'est ZWHRH [1] parmi les ṬYY' de notre pays et 'NHYD [2] chez les HWZY' [3]. Nous lui connaissons au total seize appellations, mais on sait que partout elle est nommée et adorée. On raconte sur elle une seule et même histoire.»

ŠGL est donc bien attesté directement comme nom divin et ce passage de Bar Bahlul nous permet de reconnaître la divinité mentionnée par l'inscription de Hatra sous la forme aramaïsée ŠGL'. Il nous indique également où nous devons chercher son origine : en Babylonie. On ne connaît pas parmi les noms divins accadiens de termes susceptibles d'avoir donné naissance au syriaque ŠGL. En revanche les épithètes divines recueillies par Tallqvist comprennent deux titres de la déesse Ištar qui peuvent être à l'origine de ŠGL. Ils sont malheureusement assez énigmatiques. C'est d'une part le titre de *šagalti*, sur le sens duquel Tallqvist ne se prononce pas [4], d'autre part celui de *šugallitu* auquel il attribue conjecturalement le sens de «hiérodule» [5], d'après le sens prêté à l'hébreu *šēgāl*. Mais le mot *šēgāl* demeure lui-même une «crux interpretatorum» de la lexicographie biblique. Il apparaît dans des passages tardifs [6] et ne semble pas devoir être attribué au fonds du vocabulaire sémitique occidental; il n'est pas sûr qu'il faille le rattacher à la racine verbale *šāgēl* «séduire, violer une femme» [7], et le rapprocher de l'arabe *šagala* «travailler» comme vient de le proposer E. Zolli [8] n'entraîne pas la conviction. La signification du mot *šēgāl* qui ressort des passages bibliques considérés est celle de «reine» et plus précisément de «reine étrangère» [9]. C'est donc un terme de civilisation pour lequel on est en droit d'attendre une origine mésopotamienne, et on peut admettre

(1) Comparer *az-Zahra* ou *az-Zūhra*, nom arabe de la planète Vénus.

(2) C'est le nom iranien *Anāhitā;* voir Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, p. 260 et suiv.

(3) Habitants du Khouzistan.

(4) *Akkadische Götterepitheta*, p. 338. Signalons que *šagalti* n'a pas été lu sur la tablette qu'il donne en référence, ni par son premier interprète T. G. Pinches (dans *PSBA*, 1909, p. 67 et suiv.), ni par O. R. Gurney (dans *AOF*, XII, 1936-1937, p. 368).

(5) *Akkadische Götterepitheta*, p. 221.

(6) *Néhémie*, II, 6; *Daniel*, V, 2 et dans l'épithalame royal qui constitue le Psaume XLV au v. 10. La conjecture de Ewald, maintenue par Kittel dans la dernière édition de la *Biblia Hebraica*, qui corrige à la fin de *Juges*, v. 30 *šalal* en *šēgāl*, est purement gratuite étant donné l'état de corruption du texte.

(7) Considéré comme obscène par les Massorètes qui le remplacent par *šakab*, d'où le qeré-ketib de *Deutéronome*, XXVIII, 30.

(8) Voir *Note di lessicografia biblica*, II, dans *Biblica*, 1947, p. 147-151.

(9) Dans *Néhémie*, II, 6, *šēgal* désigne la reine des Perses, dans *Daniel*, V, les femmes du roi de Babylone, enfin le contenu général du Psaume XLV indique que la jeune reine qu'on y chante est d'origine étrangère; si on adopte la traduction de H. Schmidt (*Die Psalmen* dans le *Handbuch zum alten Testament*, Tubingen, 1934), c'est à elle que s'applique le terme de «fille de Tyr» du v. 13.

qu'il n'a pas pénétré dans le vocabulaire hébraïque avant l'époque perse P. de Lagarde a été le premier à suggérer l'hypothèse d'un emprun à l'accadien [1], mais aucune des étymologies proposées n'a pu s'imposer [2] On ne saurait en tout cas s'appuyer sur elles pour conférer à l'hébre *šēgāl*, et partant à l'accadien *šugallītu*, le sens de « hiérodule » [3].

La signification du nom divin ŠGL et son rapport avec le mot *šēgā* restent obscurs. Nous croyons toutefois que c'est dans le domaine assyro babylonien que la recherche devra être poursuivie. Peut-être ŠGL remonte-t-il à l'accadien *šuglutu*, autre épithète d'Ištar qui a d'après Tallq vist le sens de « puissante, sublime » [4], peut-être est-ce dans le sumérie que l'étymologie doit être cherchée [5]. Il est possible qu'on constat alors que le nom divin ŠGL et *šēgāl* ont une commune origine.

Beyrouth, mai 1952.

André Caquot.

[1] *Uebersicht über die Bildung der Nomina*, Göttingen, 1889, p. 51.

[2] Brockelmann, *Grundriss*... I, p. 231, rapproche *šegāl* de *šegertu* « dame de harem » mot dérivé de *šigaru* « enclos » emprunté par l'accadien au sumérien. Mais le passage de *r* à fait difficulté, d'autant plus qu'on connaît en hébreu un dérivé non douteux de *šigaru*, mot *sūgar* « cage » de *Ezéchiel*, XIX, 9. Peiser (cité par Perles dans *OLZ*, 1905, p. 336 propose de faire venir *šegāl* de *ša ekalli* « celle du palais ».

[3] *šegal* ne paraît pas avoir pris un sens péjoratif en hébreu biblique. Dans le Talmu (*Rōš Haššānāh*, 4 *a*) le sens de « chienne » conféré à ce mot par Rabba ben Lima repose peut être sur une réminiscence du verbe *šagāl*, réputé obscène. Cette interprétation est du rest écartée au profit de la signification « reine ».

[4] *Akkadische Götterepitheta*, p. 338.

[5] Il convient d'écarter la suggestion de G. A. Cooke (*A Text-Book of North-Semitic Inscrip tions*, p. 198) rapprochant SGL du nom divin ŠNGL' attesté par l'inscription de Teima (*CIS* II, 113) qui remonte probablement au sumérien SIN-GAL. (Comparer le titre de *rabu* « grand » donné au dieu-lune Sin; voir Tallqvist, p. 448.)

LE TEXTE SYRIAQUE ÉDITÉ DES *SIX CENTURIES* D'ÉVAGRE LE PONTIQUE

Les *Six Centuries* d'Évagre ont été conservées dans une version syriaque éditée en 1912 par W. Frankenberg dans son *Evagrius Ponticus* [1]. Le texte de cette édition est celui du codex Vaticanus Syriacus 178, qui donne les sentences d'Evagre incorporées au commentaire de Babai l'Ancien. Frankenberg a édité à la fois le commentaire de Babai, dont il donne une traduction souvent assez libre, et le texte d'Evagre, dont il a tenté une rétroversion grecque. A vrai dire, son travail, sur ce point, aboutit plutôt a une édition de l'ouvrage de Babai, précieux du reste à bien des égards, qu'à une édition des *Centuries* elles-mêmes : le texte d'Evagre se trouve noyé dans les développements prolixes de son commentateur, sans que la disposition typographique ait le moins du monde cherché à l'en détacher [2]. Mais le plus grave est que l'édition de ce commentaire a imposé à Frankenberg le choix d'un manuscrit qui, a notre connaissance, est le seul à nous l'avoir conservé, et ce choix, pour les *Centuries*, ne paraît pas être des plus heureux. On ne trouve ni dans l'Introduction de Frankenberg, ni dans la description du Vat. Syr. 178 par Assemani [3] d'indication précise sur la date de ce manuscrit; mais celle-ci est sans aucun doute relativement récente, puisque, d'après Assemani, c'est un in-folio de papier écrit en cursive nestorienne. Frankenberg a éprouvé le besoin de vérifier la qualité du texte des *Centuries* donné par ce manuscrit : il affirme l'avoir collationné avec celui du codex 37 de la Bibliothèque de Berlin; mais les deux manu-

(1) Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historisch Klasse. Neue Folge, Band XIII, n° 2. Quelques fragments grecs ont survécu (environ une soixantaine sur 540 sentences); la plupart ont été publiés par J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931, et par I. Hausherr, *Nouveaux fragments grecs d'Evagre le Pontique*, Rome, 1939. Sur la version arménienne, voir p. 60, note 3.

(2) Parfois même une particule de liaison s'est glissée dans le texte d'Evagre; il faut se garder d'y voir la marque d'un lien mis par l'auteur entre ses sentences; elle relie simplement la sentence au commentaire de Babai (cf. II, 36, V, 57; sur le ܓܝܪ de I, 70, voir p. 64).

(3) *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, pars I, tomus III (Rome, 1759), aux p. 367-372.

scrits, assure-t-il, présentent peu de différences et, en cas de désaccord, le texte du Vaticanus est généralement le meilleur. Frankenberg donne (p. 2 et 3 de son Introduction) une liste des variantes qui lui ont paru les plus importantes. Dans son édition, il s'en tient scrupuleusement au texte du Vaticanus, au point de maintenir, de propos délibéré, des fautes de copie (ex. : I, 11; I, 39; I, 83; V, 7) ou des lacunes (ex. : VI, 29, 34, 82) que le manuscrit de Berlin lui permettait sans doute de rectifier ou de combler aisément; cependant les rares fois où ce dernier lui paraît fournir un texte préférable, il le suit dans sa rétroversion. Frankenberg ne donne aucune indication sur la date du Berol. 37; il mentionne simplement qu'il contient avec les *Centuries* le commentaire de Denys Bar Ṣalibi, ce qui le situe postérieurement au XIIe siècle. En fait, d'après le catalogue de Sachau, ce manuscrit est daté de 1565 [1]. Il ne se recommande donc pas précisément par son ancienneté.

Ce choix fait par Frankenberg est assez surprenant, étant donné qu'il avait à sa disposition, pour le texte des *Centuries*, des manuscrits bien plus anciens, en particulier l'Add. 14.578 du British Museum, écrit en estrangelo du VIe ou VIIe siècle [2]; il le connaissait bien, puisque c'est d'après ce manuscrit qu'il a édité, dans le même recueil, l'*Antirrhéticos* le *Gnosticos* et la majeure partie des lettres [3]. S'il avait collationné le texte du Vaticanus avec celui de l'Add. 14.578 il aurait facilement remarqué que le texte du premier n'était pas aussi sûr qu'il l'a cru (« Der

[1] *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin 1899), ce manuscrit est décrit aux p. 604-608, sous le n° 186.

[2] Il est donc postérieur d'environ deux siècles à la mort d'Evagre (399) et par conséquent assez proche de la date de la traduction syriaque des écrits évagriens.

[3] Voir la description de ce manuscrit dans W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum*, II (Londres, 1871), p. 445-449, sous le n° 567; le texte des *Centuries* se trouve aux folios 119 r°-144 r°. La même version des *Six Centuries* est donnée par l'Add. 14.615 (= Wright 824) aux fol. 23 r°-60 r°, palimpseste dont le second texte, celui d'Evagre, est du Xe ou XIe siècle. Dans le présent article nous n'utilisons que partiellement ce manuscrit dont nous n'avons pas encore achevé la collation; le texte en est très souvent conforme à celui de l'Add. 14.578. On trouve dans l'Add. 17.167 (= Wright 743), aux fol. 18 r°-56 r° une version des *Centuries* qui, au premier examen, paraît différente de celle des autres manuscrits cités; ce manuscrit est en estrangélo et sensiblement de la même époque que l'Add. 14.578; ce nouveau témoignage sur le texte des *Centuries*, s'il est vraiment indépendant peut rendre les plus grands services. On dispose en outre d'une version arménienne ancienne éditée par Sarguisian, Venise, 1907, p. 143-216; cette version est en général assez médiocre. Le P. I. Hausherr, dans une étude magistrale (*Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique*, Orientalia Christiana, XXII, 2, Rome, 1931) a démontré qu'elle reposait sur une version syriaque différente de celle qu'a éditée Frankenberg. On constatera, au cours du présent article, qu'assez souvent les leçons de l'Add. 14.578 s'accordent avec l'arménien; toutefois ces accords sont limités au vocabulaire et l'écart reste considérable entre les deux textes; leur rencontre, loin de prouver une dépendance, garantirait plutôt l'authenticité de ces leçons. Quant à la version différente de l'Add. 17.167 quelques sondages nous permettent d'avancer qu'elle n'est pas la version syriaque supposée par l'arménien. De toute façon il faut probablement admettre que celui-ci a pris les plus grandes libertés avec son texte.

Text ist gut, Fehler selten », p. 2). Quelques exemples choisis parmi un grand nombre le montreront. Si l'on ajoute à cela les fautes et omissions qui se sont glissées dans l'impression et dont nous signalerons d'abord un certain nombre, on retiendra que le texte de Frankenberg ne doit pas être considéré comme définitif et qu'il doit être utilisé avec précaution par qui veut rechercher le sens souvent difficile à saisir des sentences du philosophe de Scété[1].

Il n'y a pas à s'arrêter sur des fautes de F qui ne sont que des erreurs d'impression et que le lecteur corrige aisément : confusion de caractères : II, 34 lire ܠܘܩܒܠ, VI, 11 lire ܡܪܟܒܬܐ, VI, 16 lire ܘܬܪܥܝܢ, VI, 60 lire ܕܡܫܘܪܐ; à IV, 34 au lieu de ܐܢܝܐ lire ܐܝܢܐ conforme au texte scripturaire comme à la rétroversion; omissions de lettres : IV, 87 lire ܕܠܡܬܠܡܝܢ; additions de lettres : ainsi le ܕ devant ܡܪܟܒܐ à III, 39 et devant ܗܘ à II, 24; à I, 36 le *w* initial ܘܗܘܐ paraît résulter d'une dittographie et est probablement à supprimer. Plus graves sont des omissions qui apparaissent dans le texte imprimé et qui, sans doute, ne sont pas imputables non plus au manuscrit, puisque la rétroversion ne présente pas de lacune. Ainsi à I, 1 la majeure partie de la sentence a disparu du texte : ܡܛܠ ܕܒܐܝܬܘܬܗ ܐܝܬܘܗܝ ܛܒܐ . ܠܐܝܬܘܬܐ ܕܝܢ ܠܝܬ ܠܗ ܣܩܘܒܠܐ (restitué d'après A), « parce que c'est dans son essence qu'il est le bien; or l'essence n'a pas de contraire ». A I, 66 le texte de F ne peut que se traduire : « il nous est prescrit de fuir la fornication et de poursuivre les étrangers » ܘܠܡܪܕܦ ܒܬܪ ܐܟܣܢܝܐ; en réalité il faut rétablir ܪܚܡܬ devant le dernier mot et traduire : « rechercher l'amour envers les étrangers », ce qui est l'expression de *Romains*, XII, 13 : τὴν φιλοξενίαν διώκοντες, comme l'indique F lui-même dans sa rétroversion. On a d'autres omissions du même genre à II, 1 : « Le miroir de la bonté de Dieu, *de sa puissance* (rétablir ܘܕܚܝܠܗ) et de sa sagesse . . . »; à III, 79 : « . . . il y en a (des démons) en qui la malice est plus endurcie que *celle de* (rétablir un ܕ) leurs compagnons »; à VI, 49 : « l'Égypte est le symbole de la malice, le désert le symbole de la pratique, la terre de Juda *celui de* (rétablir un ܕ) la contemplation des corps . . . ». Mais ce sont là des fautes matérielles, qui auraient dû être corrigées dans un « Corrigenda

[1] On se sert dans l'exposé des sigles suivants : F = Frankenberg, A = Add. 14.578. Dans les références le chiffre romain renvoie à la centurie, le chiffre arabe à la sentence de cette centurie. Nous laissons de côté dans cet examen le « Supplément ». Chacune des six centuries ne contient en effet que 90 sentences, pour une raison qui nous échappe. Mais le « supplément » de 60 sentences donné par Frankenberg paraît bien être un traité distinct, sinon plusieurs; sa teneur est d'ailleurs loin d'être constante. Sur cette question complexe voir la diligente étude de J. MUYLDERMANS : *Evagre le Pontique : les Capita cognoscitiva dans les versions syriaque et arménienne*, in *Le Muséon*, t. XLVII (1934), p. 73-106.

et addenda» et qui ne sont pas imputables au manuscrit utilisé par Frankenberg.

Si l'on considère maintenant le texte du Vat. Syr. 178 tel qu'il est reproduit dans F, compte tenu des corrections précédentes, et le texte de l'Add. 14.578 on relève un grande quantité de variantes, dont il n'est présenté ici qu'un choix, qui montrera combien le texte de F reste incertain.

La ponctuation des mots ou des lettres est assez souvent différente dans les deux manuscrits; la ponctuation de F est plusieurs fois défectueuse, sans que l'on puisse dire si la faute en est au manuscrit ou à l'éditeur (ex. V, 38; V, 71; V, 80); le sens peut en être parfois gravement altéré; ainsi IV, 8 se traduit dans F : «Cohéritier du Christ est celui qui est dans l'unité, se délectant avec elle (ܒܗ) dans sa contemplation»; le point d'interrogation de Frankenberg dans sa rétroversion indique que telle est bien la ponctuation du manuscrit; en réalité il faut ponctuer ܒܗ avec A et traduire : «se délectant avec lui (le Christ)». Les particules ont une importance non négligeable dans ces sentences mises souvent dans une forme logique définie. F parfois les omet et ce n'est pas toujours sans dommage; ex. à VI, 84 : «L'ardeur (=*θυμός*) rampe dans le cœur et la convoitise de la chair dans le sang. Nous avons reçu l'ordre d'éloigner l'ardeur du cœur et d'écarter le mal de la chair», l'omission de la particule a enlevé à la sentence le raisonnement qui est sa seule raison d'être; il faut avec A introduire la seconde phrase par un ܗܘ et traduire : «*En effet* nous avons reçu l'ordre . . . »; c'est là un exemple de ces sentences si fréquentes dans les *Centuries*, où Evagre tire argument d'une expression scripturaire (*Ecclésiaste*, II, 10, d'après les Septante). On a un exemple similaire à I, 40. Parfois F modifie les particules, ex. V, 8 : «Ceux qui ont travaillé leur terre dans les six années de travail, ce n'est pas dans la huitième année, mais dans la septième année qu'ils nourriront les orphelins et les veuves; *en effet* (selon A, et non pas *mais* comme dans F) dans la huitième année, il n'y aura pas d'orphelins ni de veuves». (autres ex. I, 66; II, 57; III, 53; V, 35; etc.).

Le texte de F présente parfois par rapport à A des omissions qui paraissent très légères, mais qui peuvent modifier gravement l'interprétation à donner à la sentence. Ainsi dans IV, 39 : «Si dans le monde à venir Dieu montre sa richesse aux raisonnables il est évident qu'en ce monde ils en saisissent une partie», A ajoute ܐܦ et doit s'entendre : «que *même* en ce monde»; cela exclut l'interprétation de Babai qui voit dans cette sentence, qu'il comprend au sens restrictif («ils n'en saisissent

qu'une partie»), une critique du rationalisme des Eunomiens. Si le texte de A est le bon la sentence a un sens tout opposé. (Autres additions du même genre dans A à I, 85; II, 11; III, 65; V, 36; V, 38).

Mais il y a dans le manuscrit suivi par F des lacunes plus importantes portant sur des mots pleins, voire des phrases. A I, 40 : «Il y eut un temps où le mal n'existait pas et il y aura un temps où il ne sera plus. Car indélébiles sont les semences de la vertu ... », pour assurer la suite des idées il faut, d'après A, rétablir entre les deux phrases le texte suivant : «mais il n'y a pas de temps où la vertu n'était pas et il n'y aura pas de temps où elle ne sera plus», qui est tombé par homoioteleuton[1]. A I, 23 il faut lire avec A «Les intellections des raisons *des choses* qui sont sur la terre ... » en rétablissant ܕܐܝܠܝܢ qui est tombé dans F. Dans la sentence V, 9 : «Parmi les hommes, les uns sont en fête avec les anges, d'autres se mêlent au troupeau des démons, les autres se tourmentent avec les hommes» A, d'accord avec l'arménien, ajoute «impurs» à ce dernier mot. (Autres additions dans A à II, 64; III, 28; III, 36). Au contraire à VI, 60 F ajoute par erreur le mot «spirituel» : «stérile est l'esprit *spirituel* qui est privé de la doctrine spirituelle».

Surtout A présente par rapport à F un grand nombre de lectures différentes pour des termes importants; en voici quelques-unes :

I, 3. F : «Toute nature raisonnable est une créature intelligente; mais Dieu seul est intelligible, n'étant pas divisé en ceux en lesquels il demeure»; il faut probablement lire avec A ܡܢ ܐܝܠܝܢ au lieu de ܒܐܝܠܝܢ et traduire : «n'étant pas séparé de ceux en lesquels il demeure». Ce qui s'accorde mieux avec la suite de la sentence : «Comment Dieu est-il connu dans ceux en qui il demeure? C'est comme l'art dans l'artisan (ponctuation de A), avec cette différence qu'il demeure personnellement avec ceux en qui il demeure». L'Add. 14.615 donne le même texte que A[2].

I, 15. F donne à la fin de la phrase un ܡܢܗܘܢ qui n'est pas clair, pouvant correspondre au grec soit *ὑπ' αὐτῶν* soit *ἀπ' αὐτῶν* : mais ni l'un ni l'autre n'est satisfaisant. Il faut lire avec A (et l'Add. 14.615 et probablement l'arménien) ܥܡܗܘܢ et traduire : «Lorsque les quatre sont

[1] La sentence se trouve sous sa forme complète, comme dans A, dans l'Add. 14615, dans l'arménien et aussi dans un fragment grec conservé (cf. Muyldermans *Evagriana*, p. 57-58). Mais la même omission apparaît, en grec, dans cette sentence incorporée au *Practicos* (Migne, *P. G.*, 40, 1240 B); la faute est trop facilement explicable pour qu'il y ait lieu de rechercher une dépendance.

[2] On a conservé un texte grec de cette sentence (Muyldermans, *op. cit.*, p. 56), mais il n'est que d'un faible secours en l'occurrence.

enlevés, les cinq sont enlevés aussi; mais quand les cinq sont enlevés, les quatre ne sont pas enlevés *avec eux* (= *μετ' αὐτῶν*). Une addition marginale en A, ܥܡܗ, précise ce sens.

I, 70. Au lieu de F : «Image de Dieu *en effet* est celui qui a obtenu la science de la Trinité sainte . . . », il faut lire avec A : «Image *parfaite* de Dieu est celui . . . » (ܓܡܝܪܐ au lieu de ܓܝܪ). L'Add. 14.615 et l'arménien sont d'accord sur ce point avec A.

I, 79. «Le second renoncement est l'éloignement du mal, lequel se fait par l'application de l'homme et par la grâce de Dieu». Il faut lire avec A ܡܬܪܚܩܢܘܬܐ ܕܡܢ ܒܝܫܬܐ, «le fait de s'éloigner du mal», au lieu de F ܡܪܚܩܘܬܐ, «le fait que le mal soit loin», c'est-à-dire préférer le terme qui a une signification morale à celui qui n'a qu'un sens matériel.

II, 66. F : «Dans les distinctions de croissance des corps nous voyons le mystère de la distinction de croissance des raisonnables et dans la *formation* de leur composition (nous voyons) la distinction de l'ordre de ceux-ci (c'est-à-dire des raisonnables)». Au lieu de ܟܘܢܐ (Payne-Smith : «inductio in existentiam») A, d'accord avec l'arménien (I, 65) donne ܟܘܢܝܐ, «nom, appellation» (= *προσηγορία*), qui est peut-être mieux en correspondance avec *τάξις*.

II, 82. F : «Selon la distinction des raisonnables, ainsi aussi (il y a) des distinctions de leur nourriture *dans leurs mondes*». Au lieu de cette dernière expression ܒܥܠܡ̈ܝܗܘܢ A, qui ici encore se rencontre avec l'arménien (II, 80) donne ܒܥܡܠ̈ܝܗܘܢ, «*dans*» ou «*d'après leurs travaux*» : allusion à la contemplation (cf. II, 88), nourriture donnée aux êtres raisonnables à proportion des labeurs faits pour y parvenir.

III, 77 : «Ceux dont l'Esprit saint nous a raconté la vie et la mort, de ceux-là il nous a annoncé aussi à l'avance la résurrection *de l'esprit*» ܕܪܘܚܐ selon le texte du Vaticanus reproduit par F; mais la rétroversion donne *τὴν ἐσομένην* avec le sigle du codex de Berlin. Celui-ci a donc la leçon ܕܗܘܝܐ, qui est précisément celle de A et qui est sans aucun doute le bon texte. C'est d'ailleurs ainsi que Babai lui-même a lu.

IV 30. Au lieu de F : «Si la richesse de Dieu, celle qui est à venir, est la science, spirituelle qui est en lui . . . », il faut lire avec A : «Si la richesse du monde à venir . . . »; le terme ܕܥܬܝܕ accompagne plus

naturellement ܟܟܘܬܐ que ܟܘܬܪܐ et l'expression est très fréquente dans les *Centuries* (cf. IV, 34, 38, 39, etc.).

IV 79. F : « La ceinture du prêtre est l'humilité de l'ardeur (= *θυμός*), qui renforce l'*humilité* de l'esprit ». D'après son commentaire Babai a lu ܡܠܟܘܬܐ au lieu du second ܡܟܝܟܘܬܐ, et cette lecture est aussi celle de A et de l'arménien. De plus il faut probablement donner au premier ܡܟܝܟܘܬܐ le sens de « abattement, action de rabaisser » et la sentence prend ainsi un sens clair : « La ceinture du prêtre, c'est le fait de rabaisser » l'ardeur, ce qui renforce *la royauté* de l'esprit ».

V, 16. Au lieu de F : « Nuage spirituel est la contemplation spirituelle a qui ont été confiées les raisons de l'économie du jugement de Dieu », il faut évidemment lire avec A : « . . . de l'économie (= providence) *et* du jugement de Dieu, comme l'a fait Babai, conformément à une expression fréquente dans les *Centuries* (ex. V, 23).

V, 53. F : « Sacrifice spirituel est la contemplation pure qui met l'état de l'esprit comme sur un autel ». Le texte de A doit se traduire : « ... qui met *dans* l'état de l'esprit comme sur un autel », texte probablement meilleur : l'expression *ἡ τοῦ νοῦ κατάστασις*, fréquente chez Évagre, désigne d'ordinaire un état spirituel auquel on ne parvient qu'à la suite de l'impassibilité (cf. Suppl. 2).

VI, 16. Au lieu de F : « . . . et celui qui affirme deux Christs et deux Fils est semblable à celui qui appelle le sage et sa sagesse deux sages *et* deux sagessses », il faut évidemment lire avec A : « . . . *ou* deux sages *ou* deux sagesses ». (Faire une correction analogue, d'après A, à F I, 63.)

VI 67. F : « Dans la mesure où l'esprit est *purifié* par la science spirituelle, il s'approche de la contemplation de la Trinité sainte »; au lieu de ܡܬܕܟܐ A donne ܡܬܪܒܐ, litt. « est agrandi », c'est-à-dire « est élevé, nourri », par quoi l'on retrouve le thème familier à Évagre de la contemplation comme nourriture. Le mot arménien (VI, 63) est un exact équivalent du syriaque de A.

Ces remarques n'ont nullement pour but de montrer que le texte de l'Add. 14.578 est « meilleur » que celui de Frankenberg; il serait facile de citer des exemples où ce dernier paraît fournir des leçons préférables. Ce qui se dégage des constatations précédentes, c'est qu'il y a lieu d'éta-

blir le texte des *Centuries;* le texte de Frankenberg ne saurait servir de base à une interprétation sûre. Il importe même que l'exégète de ces sentences subtiles ait à sa disposition un apparat critique le plus complet possible, en même temps que le texte le plus sûr. Les variantes qui ne seront pas retenues pour l'établissement du texte peuvent du moins servir pour son interprétation. Rien ne saurait être négligé pour la parfaite connaissance et l'élucidation d'un texte qui a exercé dans le monde syrien une influence très profonde[1].

Antoine Guillaumont.

[1] A notre connaissance les *Centuries* ont été commentées au moins quatre fois chez les Syriens : outre les commentaires précédemment cités de Babai (VIIe s.) et de Denys Bar Salibi (XIIe s.), qui nous sont parvenus, il a existé des commentaires de Jacques de Saroug (V^e-VIe s.) et de Joseph Hazzaya (VIIe s.).

UN PAPYRUS ARABE INÉDIT DU MUSÉE DU LOUVRE

L'usage par le prophète Mahomet et à son exemple par les Musulmans de formules prophylactiques et d'incantations (رقية, استعاذة) tirées du Livre ou calquées sur les deux dernières sourates du Coran (المعوذتان) a été maintes fois étudié et commenté [1].

Cependant il ne semble pas que l'on ait jusqu'à présent noté l'emploi en Orient par d'autres personnages de textes analogues dans des buts semblables.

Le papyrus arabe, malheureusement fragmentaire, que l'on peut paléographiquement attribuer au milieu du IXe siècle, nous donne un exemple de ces formules prononcé par Jésus fils de Marie (*ʿIsà ibn Maryam*) [2].

Ce papyrus, écrit d'un seul côté, a été collé sur une feuille de papier blanc épais. Il est d'une couleur maïs, sa texture est assez fine. Les fibres sont longitudinales, dans le même sens que l'écriture. L'encre d'un beau noir est légèrement pâlie par endroits.

L'écriture qui s'apparente à la graphie maghrébine est comparable à la première écriture employée dans le *Djàmiʿ* d'Ibn Wahb [3].

Les points diacritiques y sont nombreux, le *ʿaïn* porte souscrit un petit signe ⸗ courant dans les manuscrits de cette époque.

La feuille mesure environ 16 centimètres sur 14 centimètres dans ses plus grandes dimensions.

[1] Cf. le *Djàmiʿ* d'Ibn Wahb édité et commenté par J. David-Weill, p. 103-105, ainsi que les différents commentaires des deux dernières sourates du Coran; Wensinck, *Hand book of early Muhammedan Tradition*, sub verba : *Incantation; Magic; Medicine.*

[2] Pour le personnage de ʿIsà dans la littérature arabe, cf. *Enc. Islam*, II, p. 558-560. Sur sa ressemblance avec Mahomet, cf. Guillaume, *The Traditions in Islam*, p. 132-149.

[3] Cf. le *Djàmiʿ* d'Ibn Wahb, I, p. IV-V.

TEXTE PAPYRUS LOUVRE E 10.227 A.

(١) ...برانة ولا حول ولا قوة الا بالله

(٢) .....محراحا

(٣) ...وستين ملكا ياجون يذهبون الى مداين بعيدة فلقيهم عيسى بن

(٤) مريم فقال اين تذهبون يا اخوة قالوا نذهب نتعلم اوتار الحديد

(٥) وضرب العود وعضة الكلب و رمي الحجارة قال عاهدتكم بالله

(٦) يا اخوة اذ انا علمتكم فلا تاخذوا عليها اجرا ولا تشتموا عليها

(٧) احد [ا ....ا] عدت اليهود لك.. بن مريم بطعه في جنبه الايمان

(٨) بزيت زيتونة وصوف نعجة طيبة ثم تقول بالله يا جرح

(٩) لا ترم ولا تورم ولا تقيح ولا تقرح ولا تدما ولا تنتن انا

(١٠) ارقيك [ك] والله يشفيك

(١١) العقرب بسم الله وبالد.... غسولا الدغ (*sic*)

Planche II, p. 68

TRADUCTION

1. ..... il n'y de puissance et de force qu'en Dieu.

2. ....

3. ..... et soixante anges [1] étaient partis vers des villes lointaines quand les rencontra ʿIsâ

4. ibn Maryam et il leur demanda : « Où allez-vous, ô mes frères? ». Ils répondirent : « Nous allons étudier les cordes de fer des instruments de musique (ou : les idoles de fer?),

5. la manière de jouer du luth, la morsure du chien, le jet des pierres ». Il dit : « Je m'engage auprès de vous devant Dieu,

6. ô frères, mais quand je vous aurai enseigné, n'en tirez pas ensuite de salaire et ne proférez d'injures à ce sujet

7. contre personne (?) ..... les Juifs ..... pour ..... fils de Maryam .... avec sa nourriture du côté droit

8. ..... au moyen d'huile d'olive et de la laine d'une brebis pure, puis tu diras : « Ô Dieu! ô grand chirurgien!

9. n'envenime pas, n'enfle pas, ne fais pas suppurer, ne forme pas d'ulcères, ne fais pas saigner, ne pourris pas,

10. je réciterai pour toi une incantation et Dieu te guérira » [2].

11. Pour le scorpion « bismillah » et ..... avec l'eau de lavage pour la piqûre [3].

[1] Sur les anges (*malâ'ika*), cf. *Enc. Islam*, III, p. 201-204.

[2] Une incantation du même ordre, bien que le formulaire païen en soit assez différent, se trouve dans un texte égyptien hiératique de basse époque (Papyrus hiératique de Berlin n° 3027, publié et traduit par Erman et Lexa, *La Magie dans l'Égypte antique*, II. *Les Textes magiques*, Paris, 1925, p. 29). [Communication de M. Barguet.]

[3] Les différents remèdes employés sont classiques pour la morsure du chien et la piqûre du scorpion. La laine remède contre les blessures est attestée dans la médecine arabe. Cf. Dawud al-Antaki, *Tadhkira*, I, p. 214 *in fine*. Des pratiques analogues dans la médecine syriaque sont signalées par Wallis Budge (*Textes médicaux syriaques*, II, p. 687-688), où l'huile d'olive est préconisée pour guérir la morsure du chien. Plus loin c'est le poil du chien qui a mordu qui est recommandé. Quand il s'agit d'un chien enragé il faut se servir des cheveux d'un homme. Enfin, contre la piqûre du scorpion, de la moutarde mélangée avec de l'eau chaude pour former une pâte sera efficace. (Communication de M. A. Guillaumont.) Sans doute, comme me l'a signalé M. Guillaumont, tous ces remèdes remontent-ils à une origine commune grecque, peut-être Dioscoride ou Galien.

Ligne 1. — Avant l'expression courante qui termine souvents les invocations à Dieu

لا حول ولا قوة الا بالله

on aperçoit au début de la ligne trois groupes de caractères que je n'ai pu interpréter en l'absence du contexte : برابه (?).

Ligne 2. — Les seuls signes visibles donnent بحراح, peut être un mot de la racine جَرَحَ.

Ligne 3. — Quelques signes de lettres non identifiables sont visibles avant les mots وستين.

Ligne 4. — Faut-il lire اوتار ou corriger en اوتان avec trois points?

La première lecture signifierait « cordes d'un arc ou d'un instrument de musique » et semblerait mieux s'accorder avec le second terme : « la manière de jouer du luth ».

Mais la seconde lecture malgré l'addition d'un point sur le *tâ* paraît plus conforme à la graphie de la dernière lettre : *noun* préférable à *rè* : « idoles de fer ».

Ligne 6. — J'ai cru pouvoir lire اذ.

Ligne 7. — Le dernier *âlif* du mot احدا, bien qu'effacé, semble discernable. Le verbe avant le mot اليهود dont les dernières radicales sont عد précédées, semble-t-il, d'un *âlif* (probablement 3e ou 6e forme) n'a pu être complété. Le mot qui suit اليهود paraît débuter par les deux lettres. . .لك.

Ligne 8. — Noter la *scriptura defectiva* du mot جرح = جرّاح.

Je ne connais d'ailleurs pas d'autre exemple de ce mot s'appliquant à Dieu.

Ligne 9. — L'énumération des termes médicaux concernant les complications d'une blessure sont empruntés au vocabulaire médical arabe et ne paraissent pas avoir été traduits d'une autre langue orientale.

Ligne 10. — Le sens du texte exige la restitution [ارقيلك. Cette fin d'invocation en prose rimée est conforme aux autres incantations prononcées par le prophète; elles sont d'ailleurs calquées sur le style coranique.

Ligne 11. — Il faut sans doute corriger le dernier mot للدغ = الدغ « pour une piqûre ». Il s'agit sans doute là du titre du paragraphe suivant.

Ces confusions du *lam* de l'article avec celui de la radicale sont fréquentes en arabe vulgaire :

اللـيـوان = الايـوان
اللـفـع = الافـعـى

La lecture de ce texte curieux et un peu hermétique suggère quelques réflexions pour la plupart d'ailleurs négatives.

Et d'abord quelle est l'origine de ces étranges traditions attribuées à Jésus fils de Marie [1]?

J'avais d'abord songé à la littérature copte de la même époque. Mais mes espoirs sont demeurés vains et, en relisant de plus près le texte, il m'a semblé pouvoir conclure qu'il s'agissait d'un récit d'origine nettement arabe. La langue et le style, les formules calquées sur celles du Coran ou spécifiquement islamiques, l'usage des termes médicaux empruntés au vocabulaire technique de la médecine arabe nous permettent de lui attribuer une origine nettement arabe.

Cependant les recherches effectuées dans les ouvrages arabes : recueils et commentaires de traditions, *Qiṣaṣ al-Anbiyâ*, et dans Asín Palacios (*Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores*, in *Patrologia orientalis*, XIII, fasc. 3, p. 388) ont été aussi complètement infructueuses. Aussi avons-nous cru malgré les lacunes du papyrus et l'imperfection du texte qu'il serait intéressant pour d'autres disciplines que l'Islam d'avoir à leur disposition ces quelques lignes, d'ailleurs tronquées et d'une interprétation difficile, qui pourraient leur fournir peut-être des points de comparaisons utiles.

Jean David-Weill.

[1] Il est pour le moins étrange que le nom de 'Isà ibn Maryam, cité deux fois dans le texte, ne soit jamais suivi d'une formule votive propre aux prophètes : *'alayhi as-salâm*, par exemple.

À PROPOS DES «YOUYOU» DE LA FEMME MUSULMANE

Contrairement à Hérodote qui pense que les Grecs ont emprunté aux Libyens «l'usage des cris aigus dans les cérémonies religieuses, car les Libyennes font souvent entendre des cris qu'elles modulent bien», L. Gernet[1], après avoir constaté des concordances entre l'*ololygè* des Grecs et les «youyou» de l'Afrique du Nord, fait état des «accointances préhistoriques — à l'époque néolithique — entre l'Egéide et l'Afrique du Nord», pour demander ensuite : «Comment faut-il interpréter, d'autre part, le rapprochement qui s'impose avec le monde sémitique où l'on observe le même usage du cri rituel, mais d'un cri différent? Y aurait-il eu confusion entre une coutume «méditerranéenne» et une coutume analogue venue d'ailleurs, en particulier dans cette région syrienne qui paraît avoir en commun avec la Libye un «fonds culturel» très ancien et par conséquent présémitique?».

Peut-être un ethnologue, après avoir étudié, dans les pays du Moyen-Orient, la technique de ce que nous désignons globalement sous le nom de «youyou», pourra-t-il répondre à ces questions; il lui faudra néanmoins faire appel à la lexicographie, et c'est précisément dans ce domaine que nous voudrions apporter une précision, tout en posant un nouveau problème.

En 1942, le *Bulletin des Études arabes* (n° 8, 75-78) publiait une série de communications sur la technique et la terminologie des cris de joie de la femme musulmane en Afrique du Nord. De toutes ces études, il ressort qu'avec le sens de «pousser des cris de joie», deux verbes sémantiquement voisins entrent en concurrence dans les parlers arabes nord-africains :

1. Le premier, *wəlwəl*[2], répond au class. *walwala*, enregistré par les lexicographes avec le sens de «pousser des cris, des lamentations (particulièrement les pleureuses à gages)»; il s'apparente peut-être à *wail* «malheur», mais apparaît plutôt comme un bilitère d'origine onomatopéique à redoublement complet (cp. *ololygè*, *ululatio*); certainement très

[1] *You-you. En marge d'Hérodote*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, 1932, 239-250.

[2] Voir en dernier lieu L. Brunot, *Glossaire* (de Rabat), s. v. ولول.

ancien, il a subi, tout au moins dans quelques parlers, un déplacement de sens.

2. Le second est *zəġrət* (avec ses variantes) qui, dans l'ensemble du domaine arabophone, semble s'appliquer plus spécialement aux cris de joie, aux «youyou». Il est actuellement connu des parlers arabes d'Afrique du Nord, de Libye, d'Egypte, de Syrie et d'Arabie du Nord [1] sous diverses formes qui renvoient toutes à *zəġrət : zaġrat, zaġrad, zaġraṭ, zaġlaṭ, ẓalġaṭ,* avec les substantifs qui en dérivent : *zaġrūta, zaġrūda, zaġrūṭa, zaġlaṭa,* etc. [2]. Les dictionnaires classiques n'ont enregistré aucune de ces formes et seul Ḫafāǧī (m. en 1060 = 1659) signale comme un emprunt *zaġlaṭa,* mais les *Mille et une nuits* fournissent un certain nombre d'attestations de *zaġrata/zaġlaṭa* [3] et l'on retrouve le substantif *zaġrūta/zaġrūda* (pl. *zaġārīt/zaġārīd*) chez quelques auteurs modernes [4].

De toute évidence, il s'agit d'un dialectalisme auquel les multiples variantes relevées donnent toute l'apparence d'un emprunt. Or l'auteur de l'une des communications citées ci-dessus propose de voir en *zəġrə* un emprunt au berbère; il convient donc en premier lieu de chercher à connaître la situation — actuelle ou récente — des parlers berbères à cet égard.

*
* *

Les documents imprimés que nous possédons révèlent l'existence de deux verbes qui se partagent la Berbérie, non sans se concurrencer, au moins en apparence, dans certains parlers :

1. Du premier, nous ne pouvons rien dire, sinon que c'est une forme à sifflante d'un bilitère à redoublement complet et à 1re radicale longue dans le premier élément : **səlləwləw,* qui ne provient probablement pas d'une métathèse de l'arabe *wəlwəl* [5]. La présence d'une 2e radicale sonante provoque des perturbations sensibles : un thème *sləwləw,* avec 1re radicale non alternante, a bien été relevé chez les Senhaja du Sraïr [6].

[1] Communication de W. Marçais *apud* L. Gernet, art. cité, 250, n. 2.
[2] Voir W. Marçais. *Tlemcen,* 230, n. 1.
[3] Voir Dozy, *Suppl.,* s. v. زغرت.
[4] Par ex. sous la plume de Chékib Arslan dans H. Pérès, *La Litt. arabe et l'Islâm par les textes,* 133, l. 10.
[5] Dans certains cas, le cri est *lu, lu, lu,* ce qui explique **səlləwləw* : cp. Jaussen, *Moab,* 53, à propos du mariage : «les femmes poussent des cris de joie (*lu, lu, lu*)».
[6] Renisio, *Étude.* 336.

et les Aït Iznassen [1], ou, avec un double vocalisme *i* inattendu : *sliwliw* dans le Rif [2] et à Berrian [3], mais, le plus souvent, la sonante devient voyelle par position dans les deux éléments : *səllulu* chez les Zemmour [4] et les Aït Ndhir [5] ; son instabilité se traduit par une dissimilation dans le 1er élément : *slilu* chez les Béni-Snous [6], en Kabylie [7], dans l'Aurès [8] et à Ouargla [9], ou sa chute en finale : *slul* chez les Aït Seghrouchen [10] et les Berbères de la Moulouya [11]; *slil* à Ghadamès [12].

2. Le second est *səǧrət*, dont l'aire d'emploi s'étend à toute la Berbérie, à l'exception du Rif et des Aït Iznassen où il n'a pas été signalé, et probablement aussi de quelques autres parlers qu'il est malaisé de préciser à l'aide des seules sources dont nous disposons.

səǧrət est attesté en tachelhit (sans localisation précise : *sǧ°r°t*) [13], chez les Imentaigen (impér. intensif : *sǧ°rit*) [14], les Ntifa (*səǧrut*) [15], à Demnat [16], chez les Aït Izdeg (*sǧurət*) [17], les Aït Ndhir (*sǧurət*) [18], les Béni-Snous (*sǧərt*) [19], les Matmata [20], au Chenoua (*səǧərət*) [21], en Kabylie (sans localisation précise : *siǧərət* (?) [22], à Adni (*səǧrəṭ*) [23], chez les Aït Djennad (*səǧrəṭ*) [24], dans l'Aurès (*səǧrəṭ*) [25] au Mzab (*sǧerret*) [26], à Siwa

(1) Renisio, *Étude*, 131, l. 21, 22; 133, l. 8, 10; 136, l. 36; 139, l. 26; 336: Destaing, *Dict. Snous*, 63.
(2) Ibañez, *Diccionario*, 30; Renisio, *Étude*, 336.
(3) Biarnay, *Notes*, 254.
(4) Laoust, *Cours*, 128; 238, l. 2, 4; 308.
(5) *Ibid.*, 308.
(6) Destaing, *Étude*, I, 264, l. 3; 283, l. 1; 285, l. 7; 351, l. 7; II, 36, l. 6; 219, l. 24; 221, l. 23; Destaing, *Dict.*, 14; 165; 186, 373.
(7) Ben Sedira, *Cours*, 385, l. 6; Huyghe, *Dict.*, 66; 283.
(8) Mercier, *Cinq textes*, 223, l. 15; Huyghe, *Dict.*, 749.
(9) Biarnay, *Ouargla*, 73; 78; 91; 95.
(10) Destaing, *Seghrouchen*, 59, 80; 338, 391, l. 15; 395, l. 24.
(11) Notes personnelles.
(12) Motylinski, *R'edamès*, 36; 83, l. 9; 84, l. 13, 19; 101; 115; Richardson, 214.
(13) Laoust, *Cours*, 302; Jordan, *Dict.*, 105.
(14) Jordan, *Textes*, 24, l. 6; 92, l. 14.
(15) Laoust, *Étude*, 328, l. 10; 331, l. 18; 332, l. 10; Laoust, *Mots et choses berb.*, 25, l. 25; 370, l. 20, 21, 23.
(16) Boulifa, *Atlas*, 5, l. 6, 9; 6, l. 30; 9, l. 22; 10, l. 6, 23; 12, l. 26; 23, l. 15; 81, l. 5; 117, l. 34, 35; 118, l. 12; 121, l. 14; 369.
(17) Mercier, *Izdeg*, 269; 394.
(18) Laoust, *Cours*, 129; 252, l. 29; 258, l. 12; 262, l. 25; 294; Laoust, *Chants*, 17, l. 1; Abès, *1re année*, 133.
(19) Destaing, *Dict.*, 84.
(20) *Ibid.*, 84, 186.
(21) Laoust, *Chenoua*, 91, l. 27; 140.
(22) Huyghe, *Dict.*, 290.
(23) Boulifa, *2e année*, 251, l. 11; 256, l. 16; 264, l. 10; 505.
(24) Mouliéras. *Légendes*, 1, 220, l. 16, 18; 221, l. 14, 15; 302, l. 6.
(25) Huyghe, *Dict.*, 144.
(26) Gourliau, *Gram.*, 100; Lounis, *Gram.*, 60.

(*zəgrat/zoġərat*(?)[1], en Ahaggar (*səqqərət*)[2], chez les Taitoq (*səqqərət*)[3], *səqqərət*, avec 1re rad. alternante en touareg (*qq/ġ*), *səġrət* avec 1re rad. constante dans les autres parlers, sont deux formes d'un seul et même verbe qui, comme **səlləwləw*, est un dérivé à préfixe sifflant; c'est en outre un dénominatif à suffixe *t* formé sur un substantif *tiġərit* (Ahaggar), *taġrut* (Aït Izdeg), *taġ*^{u}*rit* (Idaou Samlal où *səġrət* n'a pas été signalé), etc. Il a le plus souvent un vocalisme zéro (*-ə-ə-*) parfois coloré comme dans *sġ*^{o}*r*^{o}*t* où le thème d'impér. intensif avec voyelle *i* prouve bien qu'il s'agit d'une coloration, mais chez les Aït Ndhir et les Aït Izdeg, du moins à en juger par les notations que nous en avons, il est possible qu'une voyelle *u* se soit développée après la 1re rad. :*sġurət*, impér. intensif : *sġurut*.

Au point de vue morphologique, ce verbe ne présente aucune difficulté et l'on peut immédiatement isoler le préfixe sifflant et le suffixe *t;* hors du Ahaggar, celui-ci n'est plus senti comme un élément morphologique et les vocables dans lesquels il apparaît sont à coup sûr anciens; en Ahaggar au contraire il est encore vivant et semble en relation avec un élément vocalique postradical; c'est ainsi que *səqqərət*, dénominatif de *tiġərit*, renvoie à un radical *ġər*, bilitère à alternance vocalique postradicale, qui a le sens de «crier», «appeler» et, par extension, «lire»; on le relève, dans un grand nombre de parlers actuels.

La parenté de ce radical *ġər* et de la racine sémitique *qara'a.* qui a le même sens, est évidente et l'on peut, sans risquer de commettre une grave erreur assigner à ces deux radicaux une origine commune[4], toute idée d'emprunt étant naturellement exclue. En outre, il apparaît clairement que *səġrət* est bien berbère et que, pour une fois, le sens de l'emprunt ne saurait faire de doute, étant entendu que les évolutions (sonorisation de *s* en *z*, de *t* en *d*, emphatisation de *t*, métathèses, etc.) se sont produites sur le plan arabe, car en berbère les rares notations qui s'éloignent du thème *səġrət/səqqərət* proviennent de parlers contaminés et sont suspectes d'être des reprises.

Au point de vue sémantique, nos sources ne nous permettent pas d'établir une distinction nette entre **səlləwləw* et *səġrət/səqqərət*, mais ces deux verbes présentent, à l'intérieur des parlers, des acceptions particulières qu'il serait probablement intéressant de rechercher dans le domaine arabe :

Pour **səlləwləw* : chez les Zemmour *səllulu*, chez les Aït Seghrouchen

(1) Laoust, *Siwa*. 39; 154, l. 3; 180.

(2) Foucauld, *Dict.*, II, 535; Foucauld, *Prose*, 60, l. 13; 104, l. 18; Foucauld, *Poésies*, 512, v. 6.

(3) Foucauld, *Poésies*, 174, v. 7; Masqueray, *Dict.*, 71.

(4) Sans faire état de l'intérêt de pareilles notations pour l'étude de *hamza*.

slul : « demander en mariage » ; chez les Aït Iznassen, *sləwliw :* « chantonner » ; chez les Béni-Snous, *slilu :* « hennir » ; à Ghadamès, *slil :* « appeler, crier » ;

Pour *səqqərət/səğrət :* chez les Aït Ndhir, *sğurət :* « demander en mariage », et, dans une notation isolée : « siffler (machine) » ; au Mzab, *sğərrət :* « faire pleurer », ce qui explique l'allongement insolite de la 2e rad. ; à Siwa, *zəğrat :* « chanter », *zoğəraṭ :* « coasser » ; dans le parler Ahaggar enfin, *səqqərət :* « pousser le cri appelé *tiğərit* » consistant en un « son *üi-i* très perçant et plus ou moins prolongé qui exprime l'enthousiasme et l'ardeur » et constitue « le cri de guerre des Kel-Ahaggar ».

*
* *

L'origine berbère de *səğrət/səqqərət* et le principe de l'emprunt par l'arabe nord-africain étant admis, on est tenté de conclure que la coutume de pousser des « youyou » est strictement berbère et que les envahisseurs arabes ont adopté et l'usage et le verbe — sur lequel ils ont ensuite formé un nom verbal, *tzəğrīt* —; mais alors, comment expliquer que ce verbe s'applique non aux cris de joie poussés par les femmes, mais à un cri de guerre, dans le parler berbère considéré à juste titre comme le plus conservateur? En second lieu, comment, à la faveur de quelles circonstances [1] et pour répondre à quel besoin, le verbe *zəğrət* des parlers nord-africains a-t-il été adopté par les parlers du Moyen-Orient [2]?

Ch. Pellat.

[1] Le rayonnement des *Mille et une nuits* ne fournit pas d'explication satisfaisante.
[2] Si l'on n'admettait pas l'emprunt à une date relativement récente, il faudrait supposer l'existence du même terme en Syrie et en Libye, ce qui ouvrirait de larges perspectives.

LE CONSONANTISME DU SÉMITIQUE

La phonétique et la phonologie comparées du sémitique ont fait peu de progrès depuis une cinquantaine d'années; le tableau du consonantisme que H. Zimmern traçait sommairement, p. 13, de sa petite *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, en 1898, a été repris sans grandes modifications par C. Brockelmann dans le *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, (1908), p. 42-44. Vingt ans après, en 1928, G. Bergsträsser ne s'éloignait guère de ce schéma dans son *Einführung in die semitischen Sprachen*, p. 3-6, non plus que Louis H. Gray six ans plus tard dans son *Introduction to Semitic Comparative Linguistics* (New-York, 1934), p. 8-10. Cette représentation du système consonantique sémitique est si généralement admise qu'en 1951 J. Friedrich a pu reproduire (non sans erreurs matérielles) le schéma de Bergsträsser dans sa *Phönizisch-Punische Grammatik*. Il semblerait, à voir cette quasi unanimité, que la schématisation proposée ne soulevait aucune difficulté sérieuse. De fait les protestations ont été rares, et surtout fort discrètes; elles ont émané spécialement d'une part d'un petit nombre de linguistes russes de 1925 à 1931, d'autre part de quelques arabisants, surtout français, depuis la même époque. Il ne semble pas qu'on y ait prêté suffisamment attention.

Et pourtant, si la reconstitution proposée était en gros satisfaisante, bien des détails étaient contestables, tandis que d'autres soulevaient des difficultés insurmontables. Il est étonnant, pour ne pas dire un peu inquiétant, qu'on ne s'en soit pas plus nettement avisé et qu'on ait semblé considérer une reconstitution (par définition hypothétique) comme une vérité démontrée. Dans le présent article, j'ai l'intention de reprendre les questions litigieuses et de montrer qu'on peut parfois leur trouver des solutions assez différentes de celles qui ont été proposées au début de ce siècle.

Les classes de localisation

La première question qui se pose est de savoir *combien* le sémitique possédait de classes de localisation des consonnes. On ne peut y répondre que si l'on a d'abord résolu un autre problème : le sémitique avait-il

des spirantes et des occlusives de même point d'articulation? En effet Bergsträsser par exemple, qui admettait que les occlusives alvéolaires et les spirantes interdentales avaient un même point d'articulation, de même que les occlusives palatalo-dorsales et les spirantes vélaires, diminuait de ce fait de deux unités le nombre des classes d'articulation.

Je ne crois pas qu'on puisse suivre son exemple : le sémitique n'a pas de spirantes ayant exactement le même point d'articulation que certaines occlusives du système. C'est ainsi que les spirantes interdentales sont notablement plus en avant que les occlusives alvéolaires, tandis qu'au contraire les occlusives palatalo-dorsales sont plus en avant que les spirantes vélaires : on remarquera particulièrement que celles-ci n'ont point de variantes palatales au voisinage des voyelles antérieures, à la différence du *ch* allemand et du χ grec moderne : leur point d'articulation est toujours vélaire. Il n'y a donc point de rapport nécessaire entre les spirantes et les occlusives : les consonnes de certaines classes d'articulation sont réalisées occlusives, celles d'autres classes sont réalisées spirantes.

Cela conduit à attribuer au système consonantique sémitique un nombre de classes d'articulation plus important que celui qu'on indique d'habitude : pas moins de neuf, à savoir : labiales, apicales « à pointe basse », apicales « à pointe haute », sifflantes, « latéralisées », palatalo-dorsales, vélaires, pharyngales, laryngales. Nous allons les passer en revue.

1° *Les labiales.* — L'existence de cette classe n'est mise en doute par personne et l'on est d'accord pour lui attribuer 3 phonèmes : **p*. **b* et **m*. On doit en effet considérer comme peu probable l'existence dans cette classe d'une consonne emphatique, bien que divers linguistes y aient cru : H. Möller, *Semitisch und Indogermanisch.* I (Copenhague, 1906), p. 33 et suiv., 105 et suiv.; *Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch* (Göttingen, 1911,), *passim; Die semitischen* P-*Laute*, in *ZDMG*, LXX (1916), p. 145-163; de même H. Grimme, *Semitische P-Laute*, in *ZDMG*, LXVIII (1914), p. 259-269; le principe de l'existence de cette emphatique labiale a été aussi admis par J. Vilencik, *Welchen Lautwert hatte* ض *im Ursemitischen?* in *OLZ*, XXXIII (1930), col. 89-98. Les arguments présentés se basent essentiellement sur l'existence en guèze d'un *p* emphatique servant souvent à transcrire le π grec, mais qui apparaît aussi dans des mots semblant vraiment éthiopiens. Quand des rapprochements de vocabulaire sont possibles (ils sont bien rarement satisfaisants), ils postulent des correspondances : guèze *p* / autres langues sémitiques *b* ou *p* (> *f* arabe). — L'araméen christo-palestinien a un *p*

écrit à rebours utilisé pour noter le π grec — mais qui apparaît aussi quelquefois dans des mots araméens où il semble une variante de *p* : Schulthess-Littmann, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, p. 5-6.

En somme rien ne prouve que l'extension de l'emphase aux labiales ne soit pas un fait secondaire; cette impression est renforcée quand on examine ce qui se passe dans les dialectes arabes. Dans des parlers orientaux de paysans ou de nomades, on rencontre des *b*, des *f*, des *m* emphatiques : voir Cantineau, *Le dialecte arabe de Palmyre*, I, p. 44-48; *Études sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient*, I, p. 12-16; II, p. 13-16; *Les parlers arabes du Ḥōrān*, p. 85-98; cette emphase des labiales est certainement secondaire, amenée par le contact ou le voisinage d'autres consonnes emphatiques ou de voyelles postérieures. Des labiales emphatiques ont été notées également dans les parlers arabes maghrébins, au moins dans les meilleures descriptions; sauf erreur le *b* emphatique apparaît dans les transcriptions de M. William Marçais pour la première fois en 1925 : *Textes arabes de Takroûna*, p. XLIV, puis *Trois textes arabes d'El-Ḥâmma de Gabès* (1931-33), p. 200; l'emphase, quoique sûrement secondaire, paraît moins strictement conditionnée qu'en Orient par l'entourage phonétique; en conséquence elle peut acquérir une fonction différenciative : voir Cantineau, *Analyse phonologique du parler arabe d'El-Ḥâmma de Gabès*, in *BSL*. XLVII (1951), p. 69. Ces faits arabes donnent une idée de la façon dont a pu se constituer en éthiopien ou dans un dialecte araméen un *p* emphatique. On voit que l'existence en sémitique d'une emphatique labiale est fort douteuse, pour ne pas dire improbable : les emphatiques attestées pour cette classe d'articulation résultent de développements secondaires et indépendants, propres à chaque langue.

2° *Les apicales «à pointe basse»*. — L'existence d'une série apicale dans l'articulation de laquelle la pointe de la langue est dirigée vers le bas, s'opposant ainsi à une autre série apicale dans laquelle la pointe de la langue est au contraire dirigée vers le haut, n'est en somme directement attestée que par l'arabe qui oppose une série de spirantes interdentales à une série d'occlusives alvéolaires, et par le mehri et le šḥauri, parlers sudarabiques modernes qui ont partiellement conservé une série interdentale distincte de la série alvéolaire. Le sudarabique épigraphique a bien des signes particuliers pour les consonnes de la première série, mais on ignore leur prononciation; il en est de même en ougaritique où l'on est réduit à des hypothèses, bien que deux consonnes de cette série sur trois soient notées par des signes particuliers.

Dans les autres langues, la confusion des consonnes de cette série, soit avec les consonnes de la classe sifflante-chuintante, soit avec celles de la classe apicale «à pointe haute», est complète. En accadien et en cananéen la sourde simple *t_2 est passée à $š$, tandis que les deux autres consonnes de la série : la sonore simple *d_2 et l'emphatique *$ṭ_2$ passaient aux sifflantes z et $ṣ$; en guèze les trois consonnes passent toutes aux sifflantes. En araméen au contraire, c'est avec la série apicale «à pointe haute» que la confusion s'opère : *t_2, *d_2 et *$ṭ_2$ passant à t, d, $ṭ$; un traitement analogue apparaît dans les parlers arabes citadins, et en soqoṭri; il se produit aussi partiellement en mehri et en šḥauri. Ce qui s'est passé en ougaritique est fort curieux : chaque consonne de cette classe a son traitement propre : la sourde simple paraît être passée à $š$ (comme semble le prouver l'abécédaire de Ras Shamra : *Semitica*, III, p. 27-28), la sonore simple est notée avec le même signe que le d alvéolaire, l'emphatique est notée par un caractère surnuméraire de valeur phonétique inconnue.

Mais ces divers traitements sont parfaitement normaux pour des consonnes apicales articulées avec la pointe de la langue dirigée vers le bas, et il n'y a pas lieu de récuser le témoignage de l'arabe. Je sais bien que K. Vollers, *Arabisch und Semitish*, in *ZA*, IX (1894), p. 165-217, a contesté autrefois que l'état de chose arabe représente une situation archaïque, prétendant que la prononciation interdentale, courante en arabe dans la lecture coranique et dans les parlers des paysans et des nomades, serait secondaire par rapport aux dentales de l'araméen et aux sifflantes-chuintantes de l'hébreu. Bien qu'il ait essayé d'étayer sa thèse par de longues listes de correspondances irrégulières, on lui déniera toute vraisemblance, car, en quelque sorte sous nos yeux, nous voyons les interdentales de l'arabe passer (dans les parlers citadins) aux dentales à pointe haute et aux sifflantes (également chez les citadins, mais dans des emprunts à la langue classique). — L'existence en sémitique d'une classe d'apicales «à pointe basse» peut donc être considérée comme assurée; cette série comprenait trois phonèmes : une sourde non emphatique *t_1, une sonore non emphatique *d_2 et une emphatique *$ṭ_2$. Mais il est difficile de décider s'il s'agissait dès le sémitique de vraies spirantes ou d'affriquées à implosion occlusive et à dénouement spirant : voir Vilenčik, *OLZ*, 1930, col. 93-94.

3° *Les apicales «à pointe haute»*. — Cette classe de localisation, dans laquelle la pointe de la langue est dirigée vers le haut et vient s'appliquer sur les alvéoles, est attestée dans toutes les langues sémitiques par 3 phonèmes occlusifs : une sourde non emphatique t, une sonore

non emphatique *d* et une emphatique *ṭ*. Aussi l'existence de cette série n'a été, que je sache, sérieusement contestée par personne et nous n'insisterons pas sur elle.

4° *Les sifflantes.* — On peut en dire autant de la série sifflante : elle aussi est attestée dans toutes les langues sémitiques par trois consonnes : une sourde non emphatique *s*, une sonore non emphatique *z* et une emphatique *ṣ*. Elle non plus n'a pas vu son existence sérieusement mise en doute. Toutefois deux questions se posent à son propos :

D'abord les consonnes de cette classe de localisation étaient-elles des spirantes pures, sifflantes, ou étaient-elles des occlusives affriquées, à implosion occlusive et apicale, et à dénouement sifflant? Divers petits faits montrent que cette deuxième possibilité n'est pas exclue : d'abord, en hébreu il y a une tendance ancienne à prononcer l'emphatique *ṣ* comme une mi-occlusive de type *ts;* ce ne sont pas seulement des traditions de lecture relativement récentes (pouvant reposer sur le désir de différencier *ṣ* de *s* quand on n'a plus su réaliser l'emphase) qui attestent cette prononciation affriquée : comme je l'ai rappelé dans « Essai d'une phonologie de l'hébreu biblique », *BSL*, XLVI (1950), p. 88, le manuscrit grec Vaticanus (IVe siècle) des Lamentations appelle cette consonne ΤΣΑΔΗ, ce qui prouve que la prononciation mi-occlusive est ancienne. D'autre part, dans le domaine éthiopien, une prononciation mi-occlusive, voire occlusive (*ṭ*), du *ṣ* est largement attestée : M. Cohen, *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, p. 26-27.

Mais par contre les témoignages manquent sur une prononciation mi-occlusive des deux consonnes non-emphatiques *s* et *z*. Vilenčik, *OLZ*, 1930, col. 91-93 et 1931, col. 505-506 a énuméré quelques faits qui paraissent en faveur d'une prononciation affriquée; mais ces faits proviennent soit de langues anciennes dont la prononciation est mal connue comme l'égyptien, soit de transcriptions en écriture arabe de langues non sémitiques (transcriptions souvent approximatives), soit de prononciations dialectales arabes très récentes qui risquent d'être secondaires. Cela leur enlève une partie de leur valeur probante.

Un autre point sur lequel il faut insister, c'est l'existence, à côté de la série sifflante, d'une chuintante sourde non emphatique **š*. Comme dans le système consonantique de l'allemand, cette unique chuintante paraît en rapport exclusif avec la sifflante sourde non emphatique *s*. Cette chuintante semble avoir été conservée telle quelle en accadien, hébreu, araméen, partiellement en sudarabique moderne; elle est passée à *s* en arabe et en éthiopien; en ougaritique, elle est notée par un signe surnuméraire, ce qui peut indiquer un changement de prononciation.

5° *Les latéralisées.* — L'existence en sémitique d'une classe de consonnes latéralisées n'a été reconnue qu'assez récemment, et encore maintenant il y a des sémitisants qui n'y croient pas et considèrent les consonnes latéralisées comme une particularité du sudarabique moderne (qui serait alors une innovation). Cependant l'existence de ces consonnes est attestée dans deux langues au moins : l'arabe et le sudarabique moderne.

La première de ces consonnes est une emphatique latéralisée; je la noterai par $*t_2^l$ pour le sémitique. Son représentant en arabe ancien pourra être noté par $\underline{d}^l$ ou plus simplement par $\underline{d}$; son caractère latéral est bien attesté par les descriptions qu'en donnent les grammairiens arabes : Sîbawaihi, éd. Derenbourg, II, p. 452-453; Zamaḫšari Ibn Yaeîš, éd. du Caire, X, p. 124-125 = éd. Jahn, p. 1459-1460; pour eux son point d'articulation (*maḫraǧ*) est «le bord extrême de la langue et les molaires correspondantes»; on peut le prononcer, soit des deux côtés à la fois, soit du côté droit, soit du côté gauche. Il s'agit donc bien d'une latéralisée, quoique cette description trop brève ne mette pas en évidence le trait caractéristique des latérales : «la formation d'une cavité résonante de chaque côté de la langue» (Troubetzkoy, *Principes*, p. 137 en note). Les grammairiens arabes ajoutent d'ailleurs quelques particularités : c'est une sonore (ou du moins une *maǧhûra*), une spirante (*riḫwa*), une emphatique (*muṭbaqa*) qui n'a pas de correspondant non emphatique; ils lui reconnaissent encore une autre qualité : l'*istiṭâla* «l'allongement, la prolongation» à cause de l'étendue de son point d'articulation (comp. Sîbawaihi, II, p. 453) : on doutera que ce terme veuille dire «à passage latéral» (N. Youšmanov). Quoi qu'il en soit, le caractère de consonne latéralisée du $\underline{d}$ arabe, qui n'était pas entièrement ignoré des premiers phonéticiens européens qui se sont occupés de l'arabe, a été fortement proclamé à partir de 1925 par plusieurs sémitisants et arabisants : N. Youšmanov, *La correspondance du* ḍâd *arabe au* ʿayn *araméen* (Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS, 27 janvier 1926); M. Cohen, *BSL.* 1927, Comptes rendus, p. 172; G. S. Colin, *Notes de dialectologie arabe*, in *Hespéris*, 1930, p. 91 et suiv.; M. Bravmann, *Materialen* (1934) p. 52-57 est peut-être moins catégorique, bien qu'il reconnaisse p. 53 que la définition donnée par Jahn du $\underline{d}$ mehri est assez proche de celle que donnent les grammairiens arabes. D'autre part il semble que bien des sémitisants allemands et américains repoussent ou ignorent la définition du $\underline{d}$ arabe comme une consonne latéralisée, par ex. L. H. Gray, *Introduction*, p. 8-20.

Si l'on admet, comme je le fais, le caractère latéral du $\underline{d}$ arabe il reste à déterminer la position de la pointe de la langue (bien que ce trait

ne soit peut-être pas pertinent : Troubetzkoy, *ibid.*). Youšmanov pensait à un *ẓ* emphatique latéralisé. Mais tenant compte de la réflexion de G. S. Colin, in *Hespéris*, *X*, 1930, p. 92 : « de nos jours, dans tous les parlers arabes connus [1], le *ḍâd* est confondu dans la prononciation avec le *ḍâ*; comme ce dernier il sonne *ḏ* dans les parlers archaïsants qui ont conservé les interdentales, et *ḍ* dans ceux où elles sont passées aux occlusives dentales » [2], je pencherais plutôt pour une spirante interdentale emphatique latéralisée. Ainsi *ḏ* et *ḍ* seraient non seulement en rapport exclusif, mais encore en rapport privatif (la marque étant la latéralisation) et l'évolution arabe en devient facilement compréhensible. En tout cas, nulle part, pas plus en arabe qu'ailleurs, on ne trouve entre le représentant de sémitique $*t_2$ et celui de sémitique $*t_2'$ un rapport de sourde à sonore dans le même point d'articulation. L'affirmation (toute gratuite) que l'antécédent de arabe *ḍâ'* était une sourde et celui de *ḍâd* une sonore est une des erreurs les plus tenaces de la phonétique comparée du sémitique : dans aucune langue sémitique ancienne il n'y a dans les emphatiques de paire « sourde-sonore » : en hébreu, en guèze (voir plus loin), peut-être en accadien, toutes les emphatiques sont sourdes; il en est de même en araméen où le représentant de sémitique $*t_2'$ ne s'est sonorisé en ε qu'en perdant son emphase; au contraire les grammairiens arabes semblent nous décrire un état de choses où toutes les emphatiques sauf *ṣ* étaient des sonores; la constitution de paires « sourdes-sonores » est un fait récent, caractérisant certains parlers arabes modernes, surtout citadins.

En sudarabique moderne, les descriptions des divers parlers sont à peu près claires sur ce point : il s'agit d'une consonne latéralisée, notée généralement *ḍ*; en soqoṭri où il n'y a pas d'interdentales, c'est une occlusive dentale sonore emphatique latéralisée; en mehri et en šḥauri où au contraire la série interdentale est conservée, il semble qu'on ait une spirante interdentale emphatique latéralisée.

En dehors de l'arabe et du sudarabique moderne la prononciation latéralisée de $*t_2'$ sémitique n'est pas attestée. Voyons comment est représenté ce phonème dans les autres langues sémitiques :

En éthiopien guèze, on ne saurait d'abord trop protester contre la transcription par *ḍ* de la consonne correspondant à sémitique $*t_2'$. La prononciation traditionnelle du guèze pour cette consonne est tantôt *ṣ*, tantôt *ṭ*, tantôt *ṭˢ* (voir Marcel Cohen, *La prononciation traditionnelle du*

[1] Toutefois C. Landberg, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I. *Hadramout.* a noté dans ce dernier pays une prononciation *ṭ* de *ḍâd*.

[2] Il faut ajouter à cela que dans beaucoup de parlers arabes citadins, on ne sait plus prononcer les spirantes interdentales du classique; on les réalise alors comme des sifflantes : *s, z, ẓ*; il en résulte, dans des emprunts au classique, des prononciations : de l'ancien *ḍâd* à côté de *ḍ*. Ainsi à Alep *ḍaṛab* « il a frappé », mais *ẓâbeṭ* « officier ».

guèze, in *JA*, 1921, p. 234-237; E. Mittwoch, *Die traditionnelle Aussprache des Athiopischen*, Berlin, 1926). En tout cas, ce n'est ni une sonore, ni une consonne latéralisée.

En hébreu, en accadien et en ougaritique le représentant de sémitique $*t_2^l$ est $ṣ$ et se confond avec le représentant de sémitique $ṣ$. Dans ces langues non plus il n'y a aucune trace de son ancien caractère de latéralisée.

Le traitement araméen de l'ancien $*t_2^l$ est une question épineuse : on sait que dans les textes les plus anciens il est représenté par q, et dans les textes plus récents par $ʿ$. Cette évolution a de quoi surprendre. Les interprétations proposées : H. Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, p. 27; Cuny, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, XV, p. 20; N. Youšmanov, *La correspondance du* d'âd *arabe au* ʿayn *araméen*, Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS, 1926, p. 41; M. Cohen, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XXVII (1926), Comptes rendus, p. 172-173; J. Vilenčik, *Welchen Lautwert hatte* dâd *im Ursemitischen*, in *OLZ*, 1930, col. 89-98, sont inégalement convaincantes. Le fait essentiel à retenir paraît être la perte de l'articulation antérieure (interdentale, dentale ou sifflante) et la combinaison des articulations latérale et emphatique en une articulation postpalatalo-vélaire ou pharyngale. Mais le détail de l'évolution est délicat à préciser et nous n'y insisterons pas.

L'autre consonne qui semble avoir été latéralisée en sémitique sera désignée ici par $*s^l$ (représentée en hébreu et partiellement en araméen par $ś$, en arabe par $š$). Cette possibilité n'a été reconnue que depuis peu, à partir du moment où l'on a compris que le s latéral du sudarabique moderne correspondait au $\lessgtr s_2$ du sudarabique épigraphique, au *śin* de l'hébreu et au *šin* de l'arabe. Dès 1938, W. Leslau dans son *Lexique Soqoṭri*, p. 32, repoussait les correspondances proposées par D. H. Müller, *Sud-arabische Expedition*, I, p. VIII, note, et II, p. 372, et déclarait : « le vocabulaire du sudarabique connu jusqu'à présent... nous force à admettre comme correspondance normale la suivante : sudar. moderne $ś$ (= s), arabe $š$, sudarabique ancien $\lessgtr s_2$, hébreu $ś$ ». J'avais moi-même soutenu la même thèse dans les *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, article intitulé : *La « mutation des sifflantes » en sudarabique*[1], p. 316. Elle vient d'être reprise et développée d'une façon remarquable par A. F. L. Beeston, *Phonology of the Epigraphic South Arabian unvoiced Sibilants* (Transactions of the Philological Society, 1951). Il résulte sans conteste des séries d'exemples réunis par les différents auteurs que le correspondant

[1] Rédigé et signé en décembre 1932, bon à tirer donné en 1935, mais volume paru seulement en 1939.

de hébreu *ś*, arabe *š* est en sudarabique moderne un *s* latéralisé. Cette prononciation a bien des chances d'être ancienne, car on ne voit pas pourquoi ni comment un *s* ou un *š* anciens se seraient latéralisés, tandis qu'on voit au contraire très bien comment une sifflante ou une chuintante latéralisée, perdant cette latéralisation (difficile à réaliser, surtout pour les étrangers), a abouti à une sifflante ou à une chuintante ordinaires.

Cette hypothèse est fortifiée par l'examen du groupement des consonnes dans les racines. En effet, le sémitique évite d'employer comme première et deuxième consonnes, ou comme avant-dernière et dernière consonnes d'une racine, deux phonèmes de même point d'articulation. Or justement en arabe les combinaisons *š* (représentant $*s^l$) — *ḏ* et *ḏ* — *š* ne se rencontrent ni dans l'une, ni dans l'autre des deux positions. Il semble en être de même en hébreu pour *ś* et *ṣ* (représentant sém. $*t'_2$), en éthiopien guèze pour les consonnes qu'on transcrit conventionnellement *ś* et *ḍ*, et d'une façon générale dans toutes les langues sémitiques. Cela indique très nettement la parenté étroite des deux consonnes, bien que l'une soit, quant à la position de la pointe de la langue, plutôt interdentale, et l'autre plutôt sifflante ou chuintante.

Si l'on admet que les deux consonnes latéralisées constituent une classe de localisation dont $*t'_2$ représente l'emphatique et $*s^l$ la sourde non emphatique, on sera naturellement amené, pour compléter la « triade », à chercher s'il n'existerait pas une sonore non emphatique latéralisée. On pense dès l'abord à *l* qui pourrait être une sonore latéralisée ayant perdu son articulation antérieure — mais les règles du groupement des consonnes dans les racines ne favorisent pas cette hypothèse : en arabe les groupements *ḏl* et *lḏ*, *šl* et *lš* sont bien attestés au début comme en fin de racine. Dans les autres langues sémitiques non plus, on ne trouve pas d'incompatibilité de groupement entre *l* et les représentants de $*t'_2$ ou de $*s^l$: la conclusion s'impose : *l* est une liquide latérale, ce n'est pas une occlusive ou une spirante latéralisée. Comme on n'aperçoit pas d'autre consonne qui pourrait avoir été, au stade sémitique, une sonore latéralisée, le mieux est de poser une *case vide* à la place qu'aurait dû occuper cette consonne.

6° *Les palatalo-dorsales.* — Toutes les langues sémitiques ont des représentants de trois occlusives palatalo-dorsales : une sourde $*k$, une sonore $*g$ (prépalatalisée en g^y, d^y, *ǧ*, *ž*, etc. dans le domaine arabe) et une emphatique $*ḳ$ [1]. Cette série ne soulève aucune difficulté à l'échelon du sémitique et je n'y insisterai pas.

[1] Je réserve *q* à la notation de l'occlusive uvulaire qui représente en arabe le même phonème.

7° *Les vélaires.* — L'accord de l'arabe, du sudarabique épigraphique, du sudarabique moderne (mehri et šḥauri), de l'éthiopien guèze, de l'accadien et de la langue de Ras Shamra attestent l'existence en sémitique d'une spirante vélaire sourde **ḫ*, confondue avec *ḥ* en hébreu, araméen, soqoṭri, et altérée de diverses façons dans les langues modernes d'Ethiopie (disparition complète, passage à *ḥ* ou *h*).

La sonore correspondante *ġ*, quoique moins bien attestée, l'est encore suffisamment par l'accord de l'arabe, du sudarabique épigraphique, du sudarabique moderne (mehri et šḥauri) et de la langue de Ras Shamra. Cette consonne a disparu dans les autres langues sémitiques, généralement par confusion avec *ε* : c'est le cas par exemple en hébreu, araméen, accadien, soqoṭri, guèze, etc. Ce n'est pourtant pas là un motif suffisant pour mettre en doute l'existence de cette consonne en sémitique, comme l'a fait R. Růžička dans plusieurs articles dont les principaux sont : *Über die Existenz des ġ im Hebräischen, ZA,* in XXI (1908), p. 293-340 ; *Zur Frage der Existenz des ġ im Ursemitischen,* in *WZKM,* XXVI (1912), 96-106 ; *Nochmals zur Frage der Existenz des ġ im Ursemitischen,* in *WZKM,* XXVIII (1914), p. 21-45 ; *L'alternance de ε-ġ en arabe d'après les témoignages des grammairiens et lexicographes arabes.* in *JA,* CCXXI (1932), p. 67-115. Il est bien vrai que *ε* et *ġ* fonctionnent parfois comme variantes l'un de l'autre, et que *ġ* lui-même passe souvent à *ε*, mais son existence dans des alphabets anciens comme celui de Ras Shamra et celui du sudarabique épigraphique garantit l'ancienneté de cette consonne.

8° *Les pharyngales.* — Une paire de spirantes pharyngales : une sourde *ḥ* et une sonore *ε*, est attestée dans toutes les langues sémitiques anciennes, à l'exception de l'accadien, et dans beaucoup de langues modernes. Son existence en sémitique ne saurait être mise en doute.

9° *Les laryngales.* — Une occlusive glottale ', qui *a priori* devrait être sourde, est attestée dans toutes les langues sémitiques anciennes, et dans des parlers modernes. Une spirante laryngale *h*, généralement donnée comme sourde, est également attestée dans toutes les langues anciennes, sauf l'accadien, et dans bon nombre de parlers modernes. L'existence de ces deux consonnes en sémitique peut être tenue pour assurée.

10° *Les consonnes hors classes.* — Il existe dans toutes les langues sémitiques quelques phonèmes consonantiques qui ne se laissent pas ranger dans les classes de localisation précédemment énumérées. Ce sont les « liquides » *r* et *l* (à laquelle on peut joindre, on va le voir, la nasale *n*)

et les « semi-voyelles » *w* et *y*. Attestées dans toutes les langues de la famille (sauf *w* partiellement disparu en accadien et *y* confondu avec *i* dans la même langue), l'existence de ces cinq consonnes en sémitique ne fait aucun doute.

Fait important : la nasale *n* semble avoir le même point d'articulation que *l* : dans toutes les langues sémitiques (en ne tenant pas compte des emprunts étrangers), *n* et *l* ne figurent pas l'un à côté de l'autre dans les racines, tandis qu'au contraire *n* et *d* peuvent se trouver côte à côte. Cela paraît indiquer qu'en sémitique **n* n'était pas la nasale dentale, mais la nasale liquide.

Les modes d'articulation

Pour comprendre la structure du système consonantique sémitique, plusieurs questions importantes, dont deux très épineuses, doivent être examinées :

A. — Il est très remarquable que sur 29 consonnes sémitiques, 14 (soit 48 %) se laissent classer en 7 paires comprenant chacune ce qui est pour nous une « sourde » (c'est-à-dire une consonne ne comportant pas de vibrations des cordes vocales) — et une sonore (c'est-à-dire au contraire une consonne comportant de telles vibrations). Ces paires sont :

« sourdes » : **p* **t*$_2$ **t* **s* **k* **ḫ* **ḥ* **h*

« sonores » : **b* **d*$_2$ **d* **z* **g* **ġ* **ʿ* [*] (cette dernière consonne placée ici sous toutes réserves).

Mais on aurait tort de croire que tout se ramène à une série d'oppositions « consonne sourde »—« consonne sonore ». Ce ne serait pas vrai pour celles de ces paires qui existent en français, ce serait encore moins vrai pour le sémitique. Il y a notamment un fait statistique qui donne beaucoup à penser : dans les langues sémitiques où des essais de statistique ont été faits pour déterminer la fréquence des consonnes, à savoir en hébreu et en arabe, on a trouvé des fréquences très voisines pour l'ensemble des sourdes et pour l'ensemble des sonores. Ainsi en hébreu 23,33 % pour l'ensemble des sourdes, et 21,74 % pour l'ensemble des sonores (sur 100 consonnes quelconques) ; en arabe classique 23,84 % pour l'ensemble des sourdes et 22,62 % pour l'ensemble des sonores.

Si l'on admet la loi de Zipf corrigée par Troubetzkoy : « dans une opposition privative le terme marqué est beaucoup moins fréquent que le terme non marqué », on sera obligé de reconnaître qu'en sémitique les « sonores » ne peuvent pas être considérées comme « les sourdes + une marque » (cette marque étant les vibrations glottales). « Sourdes » et « sonores » sont en sémitique dans un rapport d'équipollence, c'est-à-dire que les unes et les autres sont caractérisées positivement : c'est ainsi qu'en français les sourdes sont marquées en tant que fortes et les sonores en tant que sonores. C'est une explication de ce genre qu'il faut chercher en sémitique — mais pas exactement la même, car les sourdes sémitiques semblent bien être des douces, tandis que les sonores sont des fortes : c'est ce que disent expressément les grammairiens arabes : Bravmann, *Materialen*, p. 21-25 ; d'ailleurs les termes qu'ils emploient pour désigner les deux catégories de consonnes (*mahmûsa* et *mağhûra*) sont ambigus et ne correspondent pas nécessairement à ce que nous appelons « sourdes » et « sonores » : Bravmann, *ibid.* En tout cas nous retombons dans la même difficulté : les traits « forts » affectent seulement les consonnes dites « sonores » : il nous manque toujours une caractéristique positive pour les « sourdes ».

De différents côtés on en est venu à cette idée que les « sourdes » ou plus précisément les occlusives sourdes (car pour les spirantes cela va de soi) devaient être des consonnes à glotte ouverte, des consonnes « soufflées ». Les sémitisants allemands, qui ont dans leur langue des occlusives fortes soufflées, devaient être tentés de se représenter ainsi les sourdes du sémitique. Et effectivement, dès 1922, Hans Bauer et Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, p. 166, décrivent ainsi les occlusives sourdes de l'hébreu : « *p, t, k* werden mit gehauchtem Absatz gesprochen, d. h. die Stimmritze ist bei der Artikulation offen, so dass ein leiser *h*-Laut mitgehört wird (also wie im Deutschen, nicht etwa wie im Französischen) » ; il est possible que des déclarations antérieures analogues m'aient échappé. Cette manière de voir s'est répandue assez largement. A. Martinet l'a adoptée d'une façon indépendante (lettre personnelle du 13 octobre 1945) dans un essai de reconstruction du consonantisme sémitique malheureusement non publié. J. Friedrich l'a aussi adoptée pour les occlusives *p, t, k* dans son tableau du consonantisme sémitique, *Phönizisch-Punische Grammatik*, p. 7.

La seule objection qu'on pourrait faire est que l'articulation à glotte ouverte, donc soufflée, n'est pas une marque positive bien nette, mais peut être seulement l'absence de marque vocale. Pour que le souffle soit une marque positive, il faut qu'il soit assez fort. Avec cette res-

triction, le caractère de douces soufflées des sourdes sémitiques, et celui de fortes non soufflées des sonores sémitiques peut être admis.

B. — Cinq autres paires de consonnes posent une question plus délicate encore. Ce sont les suivantes, qui opposent une sourde douce soufflée (ou spirante) à une emphatique :

$$*\underline{t}_2 \quad *t \quad *s \quad *s^{\underline{l}} \quad *k$$

$$*\underline{t}_2 \quad \underline{t}^* \quad \underline{s}^* \quad *\underline{t}_2^{\underline{l}} \quad *\underline{k}$$

La difficulté, une des plus sérieuses de celles que soulève le consonantisme du sémitique, consiste à définir la nature des consonnes qui figurent sur la seconde ligne, à savoir les emphatiques.

C'est qu'en effet « emphase » est un terme vague qui peut s'appliquer à différents modes d'articulation des consonnes. Si, pour rester dans le concret, nous examinons les langues sémitiques encore vivantes, nous voyons au moins deux types d'emphase, tout à fait distincts : le type éthiopien et le type arabe.

Dans les langues sémitiques d'Ethiopie (et dans certaines langues couchitiques du même domaine) les emphatiques sont des consonnes *à occlusion glottale,* ou plus précisément des *éjectives* ou *récursives* [1]. Dans leur articulation, la glotte *fermée* éjecte violemment, par un brusque mouvement de bas en haut, comme un coup de piston, l'air contenu dans les cavités supralaryngiennes et en particulier dans le pharynx et dans la bouche (Troubetzkoy, *Principes,* p. 165 et note); on entend aussitôt après cette éjection le bruit caractéristique de réouverture de la glotte (qui n'est en somme qu'un phénomène accessoire). Ces consonnes « emphatiques » s'opposent aux consonnes ordinaires, produites par l'air venant des poumons; naturellement elles n'exercent aucune action sur le timbre des voyelles voisines.

Dans les parlers arabes modernes (comme peut-être dans les parlers sudarabiques modernes et en berbère), l'emphase est surtout un phénomène buccal : report en arrière de la racine de la langue qui se rapproche du fond du pharynx, abaissement et creusement du dos de la langue, report en arrière du point d'articulation antérieur. Le travail glottal consiste dans un brusque exhaussement du bloc laryngien (qui ne doit pas être fermé puisque certaines emphatiques sont sonores) : voir

[1] Mlle I. Garbell, phonéticienne de Jérusalem, dans une lettre personnelle me signale la grande ressemblance des emphatiques éthiopiennes et des éjectives du géorgien.

Ph. Marçais, *L'articulation de l'emphase dans un parler arabe maghrébin*, Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, VII, 1948, p. 1-28. Tout cela donne à l'articulation des emphatiques une tonalité postérieure (palatalo-vélaire) qui influe sur le timbre des voyelles voisines ; la voyelle *a* en particulier ne peut avoir dans ce voisinage aucune réalisation antérieure et prend un timbre nettement postérieur de type *â*.

De ces deux types d'emphase quel est celui qui est ancien et quel est celui qui représente une innovation?

Depuis longtemps des sémitisants (et non des moindres) ont pensé que le type d'emphase éthiopien était celui du sémitique ancien. On peut citer parmi ceux qui ont soutenu cette thèse : P. Haupt, *Die semitischen Sprachlaute und ihre Umschrift*, in *BA*, I (1890), p. 249-267 ; G. Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen* (1928), p. 5 ; J. Vilenčik, *OLZ*, 1930, col. 89 ; W. E. Worrell, *Coptic Sounds*. I, Ann Arbor, 1932, et compte rendu de W. F. Albright, *Language*, X, 1934, p. 221. D'autres linguistes aussi ont adhéré à cette opinion : A. Martinet (lettre personnelle du 13 octobre 1945) ; A. G. Haudricourt, *La mutation des emphatiques en sémitique*, in *GLECS*, V (1950), p. 49.

Les arguments en faveur du caractère ancien des emphatiques de type éthiopien ne manquent pas : d'abord les éjectives sont un type de consonnes bien connu, attesté dans de nombreuses langues : langues du Caucase, de l'Inde, de l'Afrique noire, de l'Amérique : la restitution de consonnes de ce type en sémitique ne heurte pas la vraisemblance. Au contraire les emphatiques arabes sont d'un type extrêmement rare, attesté seulement, parmi les langues décrites jusqu'à présent dans le monde, en arabe, en berbère (en contact étroit depuis plus d'un millénaire avec l'arabe) et dans des parlers araméens modernes entourés par l'arabe ou qui l'ont été : M. Cohen, réponse à la communication Haudricourt, *GLECS*, V, p. 50. Il est vrai que l'argument peut se retourner : les langues couchitiques peuvent avoir emprunté les éjectives à des langues africaines et les avoir ensuite communiquées aux langues sémitiques d'Ethiopie : c'est ce qu'a répondu W. Leslau à la communication Haudricourt (*GLECS*, V, p. 50) et c'est en effet la première idée qui vient à l'esprit. Mais les langues couchitiques ont-elles toutes des « emphatiques » éjectives? Un des résultats les plus curieux des enquêtes faites sur le domaine agaw par J. Tubiana est la constatation du fait que l'agaw, substrat couchitique de l'amharique, n'a aucune emphatique, alors qu'elles sont nombreuses en amharique. Cela est d'autant plus troublant que les précédents enquêteurs avaient noté des emphatiques en agaw : il s'agirait alors de prononciations amhariques introduites par les infor-

mateurs ou les enquêteurs? D'une façon plus générale, on peut se demander si ce n'est pas aux langues sémitiques d'Éthiopie que les langues couchitiques doivent leurs éjectives.

D'autre part y a-t-il dans les langues sémitiques anciennes des indices permettant au moins de soupçonner quel type d'emphatiques elles possédaient? Le caractère sonore ou sourd des emphatiques est un premier indice : les éjectives de type éthiopien sont nécessairement sourdes puisque la glotte est fermée pendant l'explosion buccale; au contraire rien n'empêche que les emphatiques de type arabe soient sonores puisque la glotte ne semble pas fermée. De fait en arabe classique (dans la mesure où *maǧhûra* coïncide avec sonore) toutes les emphatiques auraient été sonores sauf *ṣ*[1]; dans les parlers arabes modernes on trouve fréquemment des emphatiques sonores; en berbère toutes les emphatiques non géminées sont sonores. Par contre en hébreu toutes les emphatiques sont sourdes, et de même en araméen (où **t̪'* n'est passé à la sonore *ʿ* qu'en perdant son emphase. Il y a là un indice en faveur de l'existence d'éjectives dans ces deux langues. Pour les autres, les données manquent ou sont peu sûres. Un autre indice est fourni par le traitement des voyelles au voisinage des emphatiques : des éjectives n'influent pas sur le timbre des voyelles; au contraire les emphatiques de type arabe rendent postérieur (*ā*) le timbre de la voyelle d'aperture maxima. Or en hébreu on a deux voyelles d'aperture maxima : un *a* antérieur (pataḥ) susceptible de réalisations plus antérieures encore, telles que *ɛ* (séghol) et un *å* postérieur (qâmeṣ). Si l'emphase était en hébreu de type arabe on devrait avoir au voisinage des emphatiques, comme seule voyelle d'aperture maxima, des qâmeṣ, et jamais de pataḥ, ni de séghol. Au contraire les exemples de pataḥ et de séghol au voisinage d'emphatiques sont nombreux : ainsi *ṭɛr, p* « proie », *ṭarpo* « sa proie »; *ṣɛlɛm* « image », *ṣalmo* « son image »; *qɛḍɛm* « ce qui est devant », ét. cst. pl. *qaḍmē*, etc.; ces faits sont incompatibles avec des emphatiques de type arabe; ils s'accorderaient bien au contraire avec des « emphatiques » éjectives de type éthiopien.

Enfin le type d'emphase arabe peut passer pour une dégradation du type éjectif, dont le mouvement de bas en haut du bloc laryngien serait alors une survivance. Comme l'a noté M. Cohen, réponse à la communication Haudricourt, *GLECS*, V, p. 50, « il est plus facile de penser à un passage de la glottalisation à l'emphase qu'au processus inverse ».

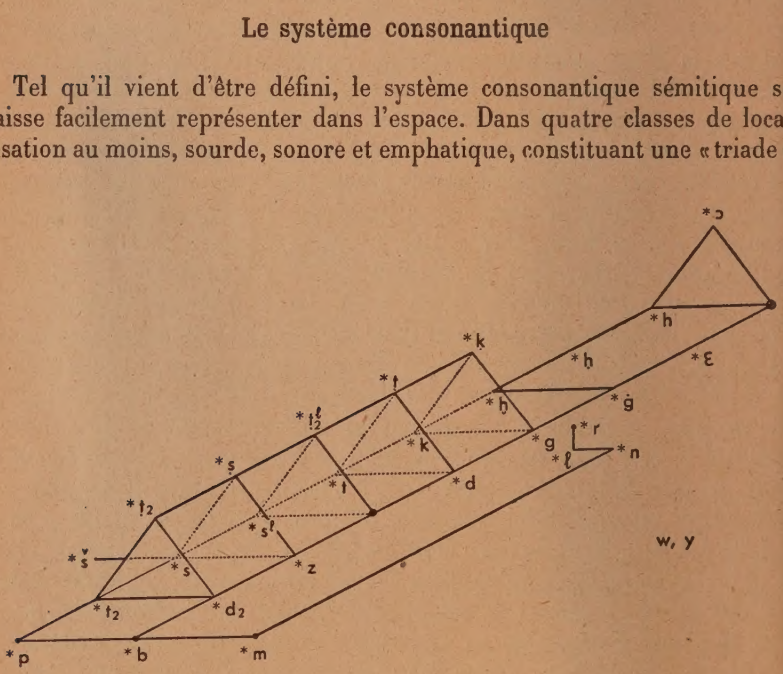
Pour toutes ces raisons je pencherais pour la restitution en sémitique d'emphatiques éjectives de type éthiopien.

[1] Le *ṣ* lui-même aurait eu une prononciation sonore, donc *ẓ*, dans le parler des Banū Kalb et dans quelques autres : C. Rabin, *Ancient West-Arabian*, p. 195.

C. — Le sémitique n'avait certainement que deux nasales : l'une appartenant à la série labiale : **m*, l'autre étant une liquide nasale **n* étroitement apparentée à **l* comme on l'a vu ci-dessus ; ainsi les liquides se trouvent rattachés par un fil au système général.

Le système consonantique

Tel qu'il vient d'être défini, le système consonantique sémitique se laisse facilement représenter dans l'espace. Dans quatre classes de localisation au moins, sourde, sonore et emphatique, constituant une « triade »



(M. Cohen, *BSL*, XXXV, 1934, p. XXCIII-XXXV), donnent à une partie du système la forme d'un prisme triangulaire.

Une seule difficulté de représentation est vraiment sérieuse : comment faut-il placer le **ʾ*? On répugne à le placer sur la ligne des sonores, car sonorité et occlusion glottale paraissent s'exclure (malgré que Mlle Durand attribue l'occlusion glottale aux cordes vocales supérieures : *BSL*, XLVII, 1951, p. XXVIII). On pourrait peut-être retenir comme au moins plus probable la suggestion de A. Martinet (lettre personnelle du 13 octobre 1945) de la considérer comme une emphatique.

Sainte-Geneviève-des-Bois, avril 1952.

J. CANTINEAU.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

G. Boyer. — De la science juridique et de sa méthode dans l'ancienne Mésopotamie 5

J.-G. Février. — *Vir Sidonius*. 13

J.-G. Février. — Une corporation de l'encens à Althiburos 19

J. M. Sola Solé. — La plaquette en bronze d'Ibiza. 25

A. Dupont-Sommer. — Le *Testament de Lévi* (xvii-xviii) et la secte juive de l'Alliance 33

A. Caquot. — La déesse Ṣegal. 55

A. Guillaumont. — Le texte syriaque des *Six Centuries* d'Évagre le Pontique. 59

J. David-Weill. — Un papyrus arabe inédit du Musée du Louvre 67

Ch. Pellat. — A propos des « youyou » de la femme musulmane 73

J. Cantineau. — Le consonantisme du sémitique. 79

IMPRIMERIE NATIONALE. — J. 200264

ABRAHAMIAN (R.). *Dialectologie iranienne. Dialecte des israélites de Hamadan et d'Ispal et dialecte de Baba Tahir*, 1936, in-8° br., 173 pages.

ABU YA'QUB SEYESTANI. *Kashf al-Mahjûb (Le dévoilement des choses cachées), tra ismaélien du IVe siècle de l'Hégire, texte persan publié avec une introduction par H. Corb* Téhéran, Paris, 1949, in-8° br., 25 pages pour l'introduction et 115 pages de texte pers

ACTES DU DEUXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE LINGUISTES À GENÈV DU 25 AU 29 AOÛT 1931, 1933, in-8° br., 254 pages.

BAR BAHLUL. *Lexicon syriacum, voces syriacas graecasque cum glossis syriacis et ara complectens e pluribus codicibus, edidit et notulis instruxit Rubens Duval*, 1888-1891, 6 fa in-4° br., XXXIX-2246 pages et 2098 colonnes = 1049 pages.

BLACHÈRE (R.). *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de Jés Christ*, 1952, in-8° br., XXXIII-186 pages.

Sommaire : Livre premier : *L'hégémonie du domaine arabe dans la littérature en cette langue (des origines environs de 725)*. Chap. I : Le domaine arabe et ses habitants. — Chap. II : Les facteurs historiques. Les appo extérieurs. — Chap. III : Adoption d'un parler arabe comme langue littéraire. — Deuxième partie : *La littérat archaïque (des origines jusque vers 60/670*. — Chap. I : Recension des textes poétiques et des données biographiques historiques. — Chap. II : La littérature archaïque (suite).

BRUNSCHVIG. *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVe siècl* 1940-1947, 2 vol. in-8° br., vol. I, XLIII-476 pages, 2 cartes, 1 plan, 1 planche hors-tex Vol. II, XII-502 pages, 2 tableaux.

CASSIN (E.-M.). *L'adoption à Nuzi*, 1938, in-8° br., X-321 pages.

Table de maruti. Lisansu. — II. Pens viagère. — Adoption des femmes. Adop in matrimo

JE 20 '56 Date Due

CUNY (A). *...ialisme et la formation des racines en Nost* tique, *ancêtre ... indo-européen et ... sémitique*, 1943, i... br., VII-164 pages.

Avant propos. *A. Phonétique.* Chap. I : Vocalisme. Évolution préhistorique du vocalisme sur le domaine cham sémitique et le domaine indo-européen à la lumière de la comparaison de l'un et de l'autre groupes à ce point de v Chap. II : Sonantes. — *B. Phonétique et morphologie.* 1. Les observances phonétiques dans les racines. 2. De la pl des sonantes dans la racine indo-européenne triconsonantique. 3. Réflexions sur quelques groupes de racines sens ordinairement technique). 4. Les racines indo-européennes biconsonantiques limitées à l'arrière par une laryng Leurs correspondants en chamito-sémitique. — Remarques d'ensemble.

DIEZ (A.). *Glaube und welt des Islam*, in-8° rel., 197 Seiten, mit 8 Bildtafeln und mehrer Textbildern.

Inhalt : Der Prophet. — Der Koran. — Die Pfeiler der Religion. — Die islamische Glaubenslehre. — Das i mische Weltbild. — Die vier Rechtsschulen. — Staat und Recht. — Askese und Mystik. — Die Sekten des Islam. Reformisten und Modernisten. — Sitten und Bräuche. — Dichtung und Wissenschaft. — Kulturbauten und Kunst Islam. — Literaturnachweise.

DUPONT-SOMMER (A.). *Les Araméens*, Paris, 1949, in-12 br., 124 pages, 1 carte ho texte et 16 illustrations.

L'Orient ancien illustré, vol. II.

Avant-propos. Bibliographie. — Chap. I : Les premières invasions araméennes (XIVe-XIIe s. av. J.-C.). — Chap. L'essor des États araméens (XIe-Xe s.). — Chap. III : Réveil de l'Assyrie et recul de la puissance politique araméen (IXe s.) — Chap. IV : Vicissitudes et fin des États araméens (VIIIe s.). — Chap. V : Les tribus araméennes en Ba lonie (IXe-VIIe s.). — Chap. VI : La langue araméenne et son expansion. — Chap. VII : La civilisation des Aramée

DUPONT-SOMMER (A.). *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Par 1950, in-16 br., 125 pages, 10 illustrations dont 1 carte.

L'Orient ancien illustré, vol. IV.

Avant-propos. — Chap. I : La grotte aux manuscrits. — Chap. II : Les deux rouleaux d'Isaïe. — Chap. III : commentaire d'Habacuc et la «Nouvelle Alliance». — Chap. IV : La règle de la «Nouvelle Alliance». — Chap. La «Nouvelle Alliance» au pays de Damas. — Chap. VI : Les psaumes d'actions de grâce de la «Nouvelle Alliance — Chap. VII : Le règlement de combat des fils de lumière. — Chap. VIII : La «Nouvelle Alliance» et les Essénie — Chap. IX : La «Nouvelle Alliance» juive et la «Nouvelle Alliance» chrétienne. — Table chronologique. — Ta des illustrations. — Table des matières.

FLEISCH (H.). *Introduction à l'étude des langues sémitiques (Éléments de bibliographie)*, 194 in-8° br., 89 et 27 pages, grande carte.

Avertissement. Introduction. — Chap. I : Sémitique oriental, accadien. Préliminaires au chapitre II. — Chap. Cananéen. — Chap. III : Araméen. — Chap. IV : Sémitique occidental du Sud en Arabie. 1re partie : Le S arabique en Arabie. 2e partie : L'arabe du Nord. — Chap. V : Le sémitique occidental du Sud en Éthiopie, le S arabique éthiopien. — Conclusion. — Index des auteurs. — Index des noms géographiques. — Index des langu et des dialectes.

Bibliographie critique pour guider l'étudiant dans le choix et l'utilisation des livres existants.

GOICHON (A.-M.). *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina et son influence en Europe médiéva* (Forlong lectures 1940), 1944, in-8° br., 139 pages, 2e édit. revue, corrigée et augmenté

Avant propos de la 2e édit., 31 pages préliminaires. Avant-propos. — I. Les grandes theses de la philosoph d'Avicenne. — II. La formation du vocabulaire philosophique arabe. — III. L'influence de la philosophie avicennien dans l'Europe médiévale.

GOLDIZHER (I.). *Études sur la tradition islamique* (Extraits du tome II des Muhammed nischenstudien), traduites par L. Bercher, 1952, in-8° br., II-355 pages.

(Coll. *Initiation à l'Islam*, n° VII).

Table des matières. — Chap. I : Hadît et Sunna. — Chap. II : Omayyades et Abbasides. — Chap. III : La tra